Revue Bi-Annuelle

Tome VI — N° 1 — Avril 1937

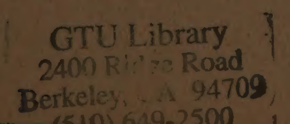
ÉTUDES MISSIONNAIRES

Supplément à la Revue d'Histoire des Missions

SOMMAIRE

Rédaction et Administration :
« *LES AMIS DES MISSIONS* »
5, Rue Monsieur
PARIS (VIIe)

En Dépôt :
« *ÉDITIONS SPES* »
17, rue Soufflot
PARIS (V^e^)



ABONNEMENTS

COMPTE CHÈQUE POSTAL « *Les Amis des Missions* » - PARIS 661-07

FRANCE.. **un an : 25 fr.**
ÉTRANGER... **— 30 fr.**

LE NUMÉRO : 13 fr.

ABONNEMENT combiné avec la *Revue d'Histoire des Missions* :
FRANCE : **60 fr.** — ÉTRANGER : **70 fr.**

LES PRINCIPAUX COLLABORATEURS :

I. — Problèmes généraux des Missions.

S. Exc. Mgr DESWAZIÈRES, des M. E. P. — Mgr BOUCHER, *Directeur national de l'Union missionnaire du Clergé de France.* — Mgr MÉRIO, *Directeur Général de la Sainte-Enfance.* — Mgr Bruno DE SOLAGES, *Recteur de l'Institut catholique de Toulouse.* — Vice-Amiral LACAZE, *Ancien Ministre.* — M. Georges GOYAU, *de l'Académie Française.* — M. l'Abbé CHAPPOULIE, *Président des Œuvres pontificales de la Propagation de la Foi et de Saint-Pierre-Apôtre.* — R. Père BERTIN, O. F. M. — R. Père BRIAULT, C. Sp. — R. Père BROU, S. J. — R. Père CADIÈRE, M. E. P. — M. l'Abbé Paul CATRICE. — Mgr DEYRIEUX, *Directeur des « Missions Catholiques ».* — R. Père DUBOIS, S. J., *Secrétaire de la Conférence des Missions d'Afrique.* — M. Paul LESOURD, *Archiviste paléographe.* — R. Père MAZÉ, des Pères Blancs. — R. Père O'REILLY, S. M. — R. Père PERBAL, O. M. I. — M. l'Abbé PRÉVOST, *Aumônier de « Ad lucem ».* — R. Père DE REVIERS DE MAUNY, S. J.

II. — Enquêtes dans les pays de Mission.

Agence Fides, services spéciaux. — Délégués de toutes les Congrégations missionnaires de religieux et de religieuses. — Conférences des Missions Catholiques d'Afrique.

III. — Les Missions et les problèmes internationaux.

Mgr BEAUPIN, *Président de la Commission catholique de Coopération intellectuelle.* — R. Père DE LA BRIÈRE, S. J., *Rédacteur aux « Etudes ».* — R. Père DELOS, O. P., *Professeur à l'Université Catholique de Lille.* — M. René PINON, *de l'Académie des Sciences Coloniales.*

IV. — Les Missions et le droit international.

M. LE FUR, *Professeur à la Faculté de Droit de Paris.*

V. — Les Missions et le droit colonial.

M. GARRIGOU-LAGRANGE, *Professeur à l'Université de Bordeaux.*

VI. — Les Missions et l'ethnologie.

R. Père PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. — R. Père TASTEVIN, C. Sp., *Professeur à l'Institut catholique de Paris.*

VII. — Les Missions et la Géographie humaine.

M. DEFFONTAINES, *Professeur à l'Université catholique de Lille.*

VIII. — Les Missions et les problèmes sociaux.

M. Eugène DUTHOIT, *Professeur à l'Université catholique de Lille, Président de la Commission générale des Semaines sociales de France.* — R. Père ARNOU, S. J., *Membre du Bureau international de Travail.* — M. Robert GARRIC, *Professeur agrégé de l'Université.* — M. DANEL, *Professeur à la Faculté Catholique de Droit de Lille.* — M. Joseph FOLIET.

IX. — Les Missions et le Monde musulman.

M. MASSIGNON, *Professeur au Collège de France.* — R. Père MARCHAL, *Assistant général des Pères Blancs.*

X. — Les Missions et la médecine.

Docteur GOUGEROT, *Professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Paris.*

XI. — Les Missions et la Science.

R. Père LEJAY, S. J., *Directeur de l'Observatoire de Zi-Ka-Wei.* — R. Père POISSON, S. J., *Directeur de l'Observatoire de Tananarive.*

XII. — Les Missions dans leurs rapports avec les arts.

M. Georges DESVALLIÈRES, *Membre de l'Institut.* — M. Paul TOURNON, *de l'Ecole des Beaux-Arts, Architecte.*

Pour tout ce qui concerne la RÉDACTION et l'ADMINISTRATION de la Revue, s'adresser à la Direction, 5, rue Monsieur, *Paris (VIIe).*

Il est rendu compte dans la Revue de tous les ouvrages concernant la Vie des Missions envoyés à la RÉDACTION.

Tome VI N° 1 Avril 1937

ÉTUDES MISSIONNAIRES

La doctrine missionnaire du P. Libermann

I

La spiritualité des Pères du Saint-Esprit, les impulsions qu'elle donne aux vies intérieures, les impulsions qu'elle donne à la vie collective du Séminaire : tout cela est l'épanouissement, tout cela est le fruit des orientations suggérées par Libermann, et des traditions qu'il créa.

Des années, il avait piétiné, non pas certes sur les chemins de la perfection, mais sur les chemins de l'autel ; des années, il avait accepté ce piétinement, résigné à ce qu'il appelait « sa chère pauvreté, sa chère maladie », à « cent mille souffrances ensemble », et considérant cette maladie comme un « grand trésor », ces souffrances comme seules susceptibles de le rendre semblable à Jésus-Christ [1] ».

Sa vocation contestée, entravée, s'était pliée à ce douloureux apprentissage, sans d'ailleurs qu'elle eût la certitude de se réaliser un jour. Elle s'était enfin réalisée, tardivement ; et par un paradoxe qui confinait au miracle, elle devait essaimer, elle devait diriger d'autres vocations. Il était impossible que le souvenir des étapes par lesquelles elle s'était accomplie n'inspirât pas à Libermann, devenu le chef d'une famille spirituelle, quelques-uns de ses principes de formation missionnaire.

Jadis, à Issy, lorsqu'il rencontrait, dans les « bandes » groupées autour de lui, quelques clercs qui redoutaient que l'action chrétienne ne les arrachât fâcheusement au recueillement, il leur signifiait sans ambages : « Le recueillement que vous perdez par votre occupation

1. *Lettres spirituelles*, I, p. 10 et 17.

auprès des hommes n'est qu'un recueillement de l'imagination et de la sensibilité ; mais le véritable recueillement de la charité de Dieu, vous ne le perdez pas. La charité ne fait pas perdre la charité, c'est-à-dire la charité que vous pratiquerez envers les hommes ne vous fera pas perdre la charité envers Dieu ». Et certainement Libermann, en devenant le chef d'une lignée de missionnaires, ne s'était point détaché de ces subtiles et perspicaces maximes [1].

Mais les auditeurs, les correspondants, auxquels maintenant il avait affaire, étaient souvent moins soucieux de ménager à leur recueillement une atmosphère propice, que fiévreusement impatients de courir sauver les âmes, et, s'il le fallait, de mourir avec elles ; ils escomptaient ses encouragements, ils les lui demandaient. Et les paroles de Libermann tombaient comme une douche froide sur leurs âmes enflammées. « On ne s'impatiente jamais pour la gloire de Dieu », avait-il écrit dès 1828 à des séminaristes [2] ; et il redisait plus tard à deux futurs missionnaires : « Ne dites pas : Oh ! je vais sauver beaucoup d'âmes dans la suite. C'est à Jésus à décider cela ; il est le maître de tirer sa gloire au moyen du plus pauvre instrument comme du plus riche. Dites plutôt : Je vais être un pauvre homme devant Jésus, pour qu'il fasse de moi et en moi tout ce que bon lui semblera [3] ».

C'est une collaboration entre Dieu et l'homme que l'œuvre missionnaire : Libermann n'admettait pas que l'impatience de l'homme prétendît avancer l'heure de Dieu.

« L'œuvre de la conversion des infidèles, écrivait-il à l'un de ses confrères, en 1844, est difficile et lente ; voyez combien partout les œuvres de Dieu procèdent avec poids et mesure. Si l'on veut aller trop vite, on précède l'action de la divine Providence, et, en la précédant, on ne réussit pas [4]. Tisserant, un de ses associés de la première heure, lui paraissait trop pressé : « Vous mêleriez, lui disait-il, du son et quelquefois du sable dans la fine farine dont le Bon Dieu veut vous nourrir ». Entraînée au-delà de certaines limites par une aventureuse pétulance, l'initiative humaine lui était suspecte. C'est à Tisserant, encore, qu'il écrivait : « Plus les hommes font de besogne, moins le bien est considérable. Dans une œuvre aussi

1. Pitra, *le P. Libermann*, p. 149.
2. *Lettres spirituelles*, I, p. 2.
3. *Lettres spirituelles*, III, p. 205.
4. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 75.

grande et aussi sainte que celle-ci, tout doit reposer sur Dieu seul ; si la divine bonté ne mène pas l'affaire, qu'est-ce que les hommes pourront y faire [1] » ?

Il lui paraissait indispensable de mettre en garde les hommes qui travaillent à procurer la gloire de Dieu contre une certaine invasion des sentiments humains, qui les amènent, s'ils réussissent, à se croire « utiles à Dieu et capables de faire quelque chose », et, s'ils ne réussissent pas, à se tourmenter, sous prétexte que l'œuvre de Dieu ne va pas comme elle devrait aller [2].

Le guide, c'est l'Esprit-Saint. Ne devancez pas votre guide [3], disait-il encore. A la suite de ce guide, meusrant ses pas sur les siens, le missionnaire, tel que Libermann le voulait, devait « ne rien forcer, être à Dieu, vivre dans un entier abandon entre ses mains, ne vouloir, ne chercher, ne désirer que lui, se tenir comme un imbécile devant lui [4] ». « Contentez-vous, insistait Libermann, de la perfection intérieure que Dieu daignera vous accorder ; soyez toujours satisfaits de tout, que vous fassiez beaucoup ou peu de bien dans ces commencements. Agissez en toute la simplicité de votre cœur, pour l'amour de Dieu, lui laissant le soin de donner plus ou moins de bénédictions à vos bons désirs. [5] »

Libermann avait cette conviction, que « les secours extraordinaires de Dieu sont pour les missions dans l'ordre commun » ; il en concluait : « Celui qui y compte ne tente pas plus Dieu que celui qui, dans nos pays, agit après avoir pris les mesures de prudence qu'on prend ordinairement [6] ».

En définitive, aux yeux de Libermann, c'est par une patience docile, expectante, et d'ailleurs toujours prête à se tourner à l'action, que les missionnaires doivent se tenir à la disposition de Dieu, pour cette action.

« Qui êtes-vous, demandait-il à l'un d'eux, pour forcer Notre-Seigneur de faire quelque chose pour vous ?... Vous dites que le ministère que vous avez ne vous convient pas ; mais est-ce que Dieu est obligé de vous tailler un ministère et un genre de vie qui soient

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 11.
2. *Lettres spirituelles*, II, p. 57.
3. *Lettres spirituelles*, II, p. 220.
4. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 552 ; — *Lettres spirituelles*, II, p. 153.
.5 *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 453.
6. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 86-87.

mesurés à tous les goûts, les caprices, les défauts et les vices de votre nature ?... Vous avez besoin d'apprendre, non à faire quelque chose pour Dieu, mais à souffrir tout, tout, sans exception aucune, pour l'amour de Dieu[1]. »

Voilà le grand mot lâché. Et dans une autre lettre en voici le commentaire : « Jamais on n'a produit de bien sans de grandes douleurs. Il faut déchirer le sein de la terre pour lui faire produire. Vous voilà bien déchirés, bientôt vous produirez ; mais vous sentirez alors que ce n'est pas vous, mais le divin maître tout seul. Vous aurez alors une plus grande confiance en lui et ne compterez pas sur vous[2] ».

A ces jeunes hommes qui se pressent autour de Libermann pour agir, celui-ci dit : Il faut souffrir. Ils aspirent à travailler pour Jésus : qu'ils lui ressemblent d'abord ! et Libermann ne craint pas d'écrire : « Il vaut beaucoup mieux être crucifié avec Jésus et nul en tout et à tout, plutôt que de faire selon son goût et de convertir le monde entier[3] ». A ces jeunes hommes qui s'éprenaient du beau rêve de faire régner le Christ au loin, volontiers disait-il qu'ils doivent d'abord le faire régner en eux. Et il leur garantit que tous « ceux qui travaillent à être des hommes intérieurs ne manqueront jamais de travailler sérieusement et bien efficacement au salut et à la sanctification des âmes[4] ».

Ils étaient accourus pour être des apôtres ; Libermann leur demande, tout d'abord, d'être des saints, un prêtre qui n'est pas un saint étant « un monstre dans l'ordre de la grâce[5] ». Car il veut que le missionnaire mène une vie vraiment sainte, « pour que les âmes profondément viciées, et plongées dans la sauvagerie, reconnaissent en lui, tôt ou tard, l'homme de Dieu ». Il aura à « amollir les cœurs pour les disposer à recevoir la parole divine ». Et il lui faudra pour cela, pense Libermann, « plus que des mots sortis de sa bouche », il faudra « l'exemple de la vie qu'il mènera ». Libermann la souhaite si sainte, « que tout en lui soit une parole divine pour ces pauvres âmes desséchées et flétries[6] ».

Le zèle même lui paraissait exiger cette sainteté : « Si nous,

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 491.
2. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 177.
3. *Lettres spirituelles*, I, p. 441.
4. *Lettres spirituelles*, II, p. 9.
5. *Lettres spirituelles*, I, p. 510.
6. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 661.

les grosses branches plantées dans le cœur de l'arbre, nous sommes desséchés et n'avons que peu de vie et de verdure, comment les rejetons pourraient-ils avoir la vie ? Si nous n'avons en nous que peu de sève de la vie de Jésus et beaucoup de sève de la vie de la nature, avec ses vices et ses défauts, comment pourrons-nous donner naissance aux petites branches ? Et si nous en faisons naître quelques-unes, nous ne pourrons leur donner qu'une vie chétive et une faible verdure... Un missionnaire qui ne travaille pas très sérieusement et constamment à sa sanctification, se rend indigne de l'éminente grâce apostolique, et coupable envers les âmes qu'il devait sanctifier. Mais, s'il se met sérieusement à l'œuvre, il se sanctifie infailliblement et sanctifie une foule d'âmes avec lui ».

Et Libermann osait ajouter : « C'est une réflexion que je voudrais reproduire à chaque page de cet écrit[1]». Très finement, il observait, en un autre endroit, que les futurs néophytes, que ces consciences païennes encore emprisonnées dans leur gangue, ont besoin de la sainteté du missionnaire : « Les hommes éloignés de Jésus-Christ, noyés dans leur ignorance et dans leurs péchés, n'ont aucun mérite à offrir pour obtenir la première grâce de leur retour ; il faut qu'un autre la mérite pour eux. Cet autre est celui qui leur est envoyé ; il faut donc qu'il soit saint. Cette sainteté fait partie de sa mission [2] ». De quelque côté qu'il envisageât le labeur apostolique, la sainteté — toujours la sainteté — se présentait à lui comme « l'âme des fonctions saintes que les missionnaires sont appelés à remplir [3] ».

Il aimait à répéter à ses lointains missionnaires qu'étant donné qu'ils étaient des fondateurs, leurs péchés seraient « des péchés originels » qui pèseraient sur la vie ultérieure de la congrégation, et que leurs vertus, au contraire, renfermaient une puissance et des grâces toutes spéciales [4] ».

Près de lui, ils cherchaient un programme d'apostolat, et ce que tout d'abord il exigeait d'eux, c'était qu'ils se préoccupassent d'être de bons religieux. « Celui qui n'a pas la douceur et l'humilité de cœur, déclarait Libermann, est un avorton dans l'apostolat de Jésus-Christ, eût-il, d'ailleurs, le zèle de saint Paul ou de saint François

1. LIBERMANN, *Ecrits spirituels*, p. 421-422.
2. LIBERMANN, *Ecrits spirituels*, p. 373-374.
3. LIBERMANN, *Ecrits spirituels*, Supplément, p. 113.
4. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 455.

Xavier [1]. » De là, l'importance que, dans l'évangélisation, il attachait à la vie religieuse, éducatrice de cette douceur, éducatrice de cette humilité.

Il estimait que dans la vie religieuse « Dieu se place comme sentinelle à la porte de l'âme », et qu'il en défend l'entrée à une foule de dangers et de vices ». Les « missionnaires libres », au contraire, lui paraissaient mal défendus ; « les portes de leur âme » lui semblaient « ouvertes à deux battants à l'oisiveté, à la négligence, à la frivolité, aux relations dangereuses » ; leur âme lui faisait l'effet d'un « champ ouvert à tous les passants [2] ».

Il ne voulait pas, il l'écrira à Mgr Kobés, au jour de la Toussaint de 1851, très peu de temps avant sa mort, que les missionnaires se laissassent tellement entraîner par l' « idée de zèle », qu'elle les détachât des « vertus de la vie religieuse évangélique » et des « exercices intérieurs ». Et pensant à ces jeunes apôtres qui disaient : je suis missionnaire avant tout, il observait : « La mission est le but, mais la vie religieuse est un moyen *sine qua non* », et il alléguait l'exemple des grands apôtres de l'Allemagne et de l'Angleterre [3].

Deux séminaristes, futurs missionnaires, en février 1842, requéraient de lui un plan de vie ; ce plan, il le résumait en ces termes : « 1° oubli de vos intérêts propres et amour des souffrances ; soumission à la divine volonté dans toutes les peines ; 2° humiliation continuelle en la présence de Notre-Seigneur, basse opinion de vous-mêmes et connaissance de votre incapacité et de votre nullité ; mais humiliation paisible, douce, et pleine de confiance et d'amour ; 3° vie intérieure, abandon à Notre-Seigneur, le tout sans contention, sans efforts violents et sensibles [4] ».

En ces lignes toute sa mystique se condense, et toute sa pédagogie.

Les missionnaires, disait-il une autre fois, doivent être « des hommes qui pratiquent une obéissance parfaite, sans volonté ni jugement propre, mais tout vendus, tout livrés à Notre-Seigneur [5]. Pour un excès d'empressement, pour une exubérance de zèle, pour une fébrilité d'effort, pour un parti pris de « contention », Libermann ne cachait pas ses inflexibles suspicions : il y avait là, à ses yeux,

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 659.
2. LIBERMANN, *Ecrits spirituels*, p. 436-438.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 661-683.
4. *Lettres spirituelles*, III, p. 206.
5. *Lettres spirituelles*, II, p. 430.

quelque chose de trop humain qui resserrait l'âme et qui empêchait le missionnaire de « posséder son âme dans la paix [1] », à la faveur de ces trois « armes défensives et offensives, le temps, la patience et la prière [2] ».

II

Il apparaissait à Libermann que les difficultés présentées par la mission de Guinée et par l'apostolat des noirs requéraient, chez les apôtres, dans une atmosphère de souffrances, cet apprentissage de sainteté. « Il faut que ce peuple, écrivait-il, soit racheté par des douleurs unies à celles de Jésus, capables d'expier ses péchés abrutissants, et par une sainteté qui attire sur lui les tout-puissants et tout miséricordieux mérites du Sauveur, afin de le laver de la malédiction de Dieu [3]. » Ce peuple africain, insistait-il, « ne sera pas converti par les efforts des missionnaires habiles et capables — il n'en a pas besoin — mais par la sainteté et le sacrifice de ses Pères, qui doivent le sauver ». A ces apôtres qui voulaient être des sauveurs, Libermann indiquait avec précision deux manières de travailler à leur salut : l'une active et l'autre passive. « La manière active consiste à travailler à l'instruction de ces âmes et à remplir activement les fonctions du saint ministère. La manière passive est de souffrir pour elles par ordre de Dieu et selon sa volonté. Et je vous dis, en vérité, que la seconde manière est infiniment plus utile que la première. Marie n'est pas allée prêcher l'Evangile, mais elle a souffert dans son cœur. Voilà l'unique apostolat de Marie. N'était-elle pas plus grande que tous les apôtres [4] ? ».

Et jusque dans cette lettre à Mgr Kobés qui fut l'une des dernières que Libermann ait écrites, il présentait la « chère mission de Guinée » comme une « œuvre de patience, d'abnégation, de douceur et d'abandon à Dieu. Si jamais missionnaire a eu besoin d'être saint, nous devons l'être, nous, plus que tout autre [5] ». Là où l'on se serait attendu que Libermann parlât de zèle, c'était de sainteté qu'il parlait.

1. *Lettres spirituelles*, II, p. 113.
2. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 313.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 657.
4. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 655-657.
5. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 678.

Ce n'étaient pas seulement les nécessités spirituelles des Africains, c'étaient les dangers mêmes du climat de l'Afrique qui lui semblaient exiger, chez le missionnaire, cet ensemble de dispositions spirituelles, inculquées et maintenues par la pratique de l'état religieux.

« Dans ces pays chauds, observait-il, on est porté par nature au relâchement. » Il estimait que « la régularité tiendrait à cette espèce de tentation qui détraque les ressorts de l'âme », et qu'elle était dès lors « de la plus haute importance », ainsi que l'oraison qui en serait le soutien. « Dans ces pays tropicaux, continuait-il, il y a encore un défaut auquel on est porté, c'est un esprit d'aigreur et d'irritation. Veillez à cela, et tâchez de modérer le mouvement de votre esprit. Par suite du relâchement on est porté à parler facilement contre le prochain, à murmurer contre les supérieurs, à les juger, à les condamner, on passe en revue et l'Afrique et l'Europe. Veillez bien sur vous-même [1]. »

Cette influence du climat sur l'humeur et sur le caractère préoccupait beaucoup Libermann. C'était l'une de ses maximes que « ne pas pouvoir supporter les défauts de caractère de son frère, c'est être un homme tout humain et encore imparfait selon le vieil Adam [2] ». Et voilà qu'il se déclarait persuadé que le climat africain était pour quelque chose dans l'esprit de suspicion et les fausses idées que quelques-uns de ses confrères se faisaient, et dans « cette espèce de susceptibilité qui les mécontentait facilement », et que cette « chère Afrique excitait facilement la partie impressionnable de l'âme et la disposait à une certaine irritabilité [3] ».

Il lui semblait donc particulièrement indiqué, pour aborder une telle mission, que le missionnaire donnât l'exemple d' « une mort entière à la nature », d' « une dénégation complète de tout ce qui lui fait plaisir » et qu'il fût habitué à « ne jouir que de Dieu seul, de sa gloire et de son amour [4] ».

Et telle est, même, l'orientation que doit prendre, d'après lui, la méditation du missionnaire. Ce sont des pages très fines que celles où, étudiant les diverses manières d'oraison par lesquelles

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 531.
2. *Lettres spirituelles*, III, p. 228.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 641 et 643 ; — Cf. *Ecrits spirituels*, p. 511-513.
4. *Lettres spirituelles*, II, p. 499.

l'âme peut s'appliquer à Dieu, oraison méditative, oraison affective, oraison contemplative, Libermann songe aux difficultés qu'auraient ses missionnaires pour pratiquer une de ces trois oraisons, aux tiraillements, aux préoccupations d'esprit qui peuvent les en distraire, à la sécheresse que peut-être ils éprouveront en raison des chaleurs du climat ou de leurs crises de santé. Ne recherchez pas les jouissances sensibles, leur conseille-t-il en substance, et le sentiment d'avoir bien fait oraison ; ne cherchez pas à juger votre oraison ; prenez pour base l'abnégation de vous-même, et vivez tout le long du jour dans l'union pratique avec Dieu [1].

III

Une question subsidiaire retenait fréquemment l'attention de Libermann : dans l'éducation de ses clercs, quelle place devait avoir la science ? Libermann estimait que, ni pour la formation générale des missionnaires, ni pour la préparation spéciale à l'apostolat africain, elle ne devait avoir un rôle de premier plan.

« Dans la réception des sujets, écrivait-il à Mgr Barron en novembre 1842, nous ne rechercherons pas les talents et la science remarquable, cela n'est nécessaire dans presque aucune de nos missions, où nous avons affaire à un peuple de la dernière classe, sans aucune culture. Les noirs ont bon cœur et bonne volonté ; ils n'ont pas besoin de beaux discours et d'instructions élevées ; le plus grand nombre ne les comprendrait pas. Au contraire, il leur faut enseigner les vérités de notre sainte religion avec simplicité, et les mettre à leur portée. Nous avons sans doute besoin d'un certain nombre de missionnaires plus capables que les autres pour exercer les fonctions qui exigent plus de talent et de lumières, et pour répondre aux consultations de leurs confrères, mais ce sera toujours le petit nombre [2]. »

Assurément il croyait qu'il fallait des études de théologie, mais, écrivant à un séminariste, il lui disait : « Ne soyez pas tant théologien, mais à la mesure de l'amour de notre très cher Maître, qui est immense [3] ». Assurément, l'étude lui paraissait « nécessaire au moins dans une certaine mesure [4], il la considérait comme susceptible

1. LIBERMANN, *Ecrits spirituels*, p. 521-531.
2. *Lettres spirituelles*, III, p. 316 ; — Cf. *Notes et documents*, IV, p. 59.
3. *Lettres spirituelles*, II, p. 79.
4. *Lettres spirituelles*, II, p. 178.

de « rectifier des idées fausses », de « dissiper bien des illusions de l'esprit », mais il voulait que le prêtre se laissât former par Dieu seul, qu' « en lui seul il cherchât la lumière de son âme et non dans des choses étudiées [1] ». Assurément, il approuvait qu'on eût du goût pour les choses qu'on étudiait ; ce goût, même, lui faisait l'effet d'un don de Dieu ; mais il ne voulait pas qu'on en abusât [2] ; et cela lui paraissait un grand mal « que, dans certains séminaires, on exaltât trop la science, et que, sans y faire attention, on rabaissât la sainteté [3] ».

Lorsqu'il devinait que ses correspondants se laissaient griser par des études profanes, il avait tôt fait de redresser, non sans brusquerie, leur curiosité fourvoyée. « Comment, mon cher, grondait-il un séminariste, vous n'auriez pas honte d'aller vous amuser avec les fadaises d'Homère et de Virgile, et vous laisseriez de côté le Saint Evangile et saint Paul [4] !

Claude Poullart des Places, jadis, avait dit aux premiers Spiritains : « Un clerc pieux, sans science, a un zèle aveugle ; un clerc savant, sans piété, est exposé à devenir hérétique et rebelle à l'Eglise [5] ». Il ne lui eût pas déplu, je crois, que certain ecclésiastique trop épris de science se vît signifier par Libermann que « la passion de l'étude, qui paraîtrait une vertu aux yeux de quelques-uns, est un véritable vice qui éloigne de Dieu, nous rend le recueillement extrêmement difficile, dessèche le cœur, remplit l'âme d'amour-propre, la rend moins susceptible de recevoir les grâces et les lumières de Dieu dans les choses spirituelles, et moins fidèle à se renoncer [6] ». Aussi Libermann voulait-il qu'on « prît garde au goût pour les livres ». « N'ayez jamais en propre, prescrivait-il, que ceux qui vous sont nécessaires ; rien de curieux ni de superflu [7]. » « Lisez donc peu, disait-il encore, et ne mettez pas votre confiance en ce que vous lisez, mais dans l'esprit de Notre-Seigneur... Ce serait une mauvaise marque si la première idée qu'on se formait en vous voyant était une idée de science : Voilà un homme savant. Aimez la science, mais cherchez-la plus en Dieu que dans les livres [8]. »

1. *Lettres spirituelles*, II, p. 195 et 382.
2. *Lettres spirituelles*, II, p. 420.
3. *Lettres spirituelles*, I, p. 487.
4. *Lettres spirituelles*, II, p. 346.
5. Le Floch, *Poullart des Places*, p. 340.
6. *Lettres spirituelles*, II, p. 417-418.
7. *Lettres spirituelles*, II, p. 205.
8. *Lettres spirituelles*, II, p. 73.

Dieu, source de la science, devait être aussi, aux yeux de Libermann, la cause finale de la science : « Nos lectures, précisait-il, doivent être plus pour le cœur que pour l'esprit ; il faut plutôt viser à se rendre fervent qu'à s'instruire [1] ». Une note explicative de son entretien sur les saints Pierre et Paul résume toute sa pensée : « En parlant du mépris de la science, nous n'entendons pas favoriser la paresse. Etudions sérieusement toutes les sciences auxquelles on nous applique, Dieu le veut ; étudions de toutes nos forces et de tout notre goût, Dieu le veut encore ; mais ne le faisons qu'en vue de lui et pour son unique amour [2] ».

IV

Il semble qu'au-delà d'une certaine limite, certaines formes de zèle apparaissent à Libermann comme des empiétements sur les desseins de la Providence, comme des démentis donnés à la souveraine patience de Dieu, comme de regrettables intempérances de l'initiative humaine.

Défense aux missionnaires de vouloir, bon gré, mal gré, embrigader dans l'Eglise du Christ certaines volontés rétives, ou de leur savoir mauvais gré de leurs résistances.

« Il faut en général affectionner tous les hommes, écrivait-il à un Père, quels que soient leurs sentiments sur les principes religieux et sur nous-mêmes. Dieu n'a pas voulu forcer en la moindre des choses, ni les consciences, ni les volontés, ni les intelligences, pourquoi voudrions-nous le faire ? Puisque Dieu laisse à ces hommes la liberté de le méconnaître et d'agir contre lui, nous ne devons pas vouloir les forcer ni nous irriter contre eux ; bien au contraire, nous devons avoir de la peine, non contre eux, mais pour eux, de les voir si mal disposés ; par suite de cette peine, les affectionner, être libres et ouverts avec eux [3]. »

Défense aux missionnaires de s'ingénier à des mortifications excessives, où se complairait leur caprice, où se gaspillerait leur santé. Il écrivait au jeune abbé Lannurien, futur fondateur du séminaire français dans la Ville Eternelle : « L'esprit de mortification est nécessaire pour l'apostolat, mais seulement cette mortification que

1. *Ecrits spirituels*, p. 280.
2. *Ecrits spirituels, Supplément*, p. 90 (Procure générale des Pères du Saint-Esprit, 1891).
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 78-79 ; Cf. p. 106.

l'on pourrait appeler négative, par laquelle on est détaché des jouissances de la terre, et l'on sait se priver de tout pour l'amour de Dieu. Quant à cette mortification positive qu'on s'inflige pour l'amour de Dieu, elle n'est pas de l'essence de l'esprit apostolique, et ce n'est pas de là que dépend le grand fruit qu'un missionnaire doit faire. C'est une grâce particulière que Dieu a accordée au P. Claver et à quelques autres saints. Quand on porte la mortification au point où ils l'ont portée, cela fait beaucoup ; mais ce n'est que par une grâce extraordinaire qu'on peut y arriver ; on ne peut pas la prescrire comme règle [1]. » Adieu donc les gymnastiques de mortifications qui ne seraient que des improvisations personnelles et dangereusement aventureuses ! Libermann regrettait que, « pour vivre d'une manière plus apostolique et pour se rapprocher de plus en plus des peuples qu'ils avaient à évangéliser », Mgr Truffet et ses missionnaires de Guinée eussent adopté « un régime alimentaire identiquement semblable à celui des gens du pays ». Pas de pain, ni de viande, ni de vin ; de l'eau, du riz, du couscous, du manioc, des parates, des ignames, parfois du poisson : c'était tout. A ce régime tous les missionnaires étaient tombés malades et Mgr Truffet avait succombé [2].

Non plus que ces austérités de régime, Libermann n'admettait certaines périgrinations épuisantes, certaines prouesses d'apostolat. « Ne vous livrez pas imprudemment à un zèle trop ardent, qui tend à détruire la santé. A quoi vous servira-t-il de gagner à Dieu quelques âmes, au salut desquelles vous perdrez la santé, si par là vous vous rendez inutiles à un plus grand nombre ? Sacrifier sa vie pour le salut d'une seule âme est sans doute une chose excellente, mais conserver sa vie pour le salut de cent autres est encore mieux. Ne craindre ni la maladie ni la mort est le fait d'un missionnaire zélé et dévoué à Dieu seul, mais prendre des précautions pour conserver sa vie, afin de sauver un plus grand nombre d'âmes, est le fait d'un missionnaire qui joint une prudence parfaite à un zèle parfait et à un dévouement parfait [3]. »

Il advenait parfois que l'affaiblissement des forces physiques d'un missionnaire l'induisait en perplexité : son zèle l'invitait à rester, les médecins à se rapatrier ; que devait-il faire ? La solution

1. *Notes et documents*, III, p. 129.
2. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 511-512.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 224.

de Libermann était celle d'un homme de gouvernement. « Un missionnaire malade, spécifiait-il, doit quitter son poste pour se rendre à un autre, et même revenir en Europe pour remettre sa santé, si le Supérieur le lui commande, et même lorsqu'il le désire de lui, sans le commander formellement, ou lorsqu'il le lui conseille sérieusement. Quand le supérieur lui donne le choix, il peut, sans manquer à Dieu, s'en aller pour se remettre, selon l'ordonnance du médecin, comme aussi il peut rester et mourir à son poste. En soi ce dernier parti paraît plus parfait, mais comme dans la pratique nos actes sont toujours animés par une intention, c'est cette intention qui en fait la perfection ou l'imperfection ; ainsi, on peut mal faire en restant, et on peut mal faire en quittant. Le meilleur c'est de régler sa conduite par l'obéissance, c'est toujours le plus sûr [1]. »

Ainsi Libermann invitait-il les Pères du Saint-Esprit à appliquer, dans tous les domaines, une doctrine mystique qui les amenait à vouloir aller, si j'ose ainsi dire, du même train que Dieu, à suivre les impulsions de la grâce, à laisser faire à Dieu, à se laisser faire par Dieu. Et cette philosophie de la souffrance et de l'action, qui devait diriger leurs démarches de missionnaires, leur fournissait, sous la plume de Libermann, une réponse à cette suprême question : Appelés peut-être, comme missionnaires, à mourir pour Jésus, pouvons-nous, devons-nous courir au martyre ? En plusieurs de ses lettres, Libermann traite la question ; il déclarait à un jeune clerc, en 1841 : « Le désir du martyre, qui n'est pas une impression passive, et dans lequel on va au-delà de la passivité, est dangereux ; il renferme presque toujours de l'amour-propre [2] ».

Il redisait, en 1843, à un clerc de Saint-Sulpice, Dupont : « Le désir du martyre n'est admissible sérieusement et d'une manière pratique, que lorsqu'il nous est donné par une impression de la grâce divine ; alors il ne faut pas aller plus loin que cette impression nous pousse... Lorsqu'on se trouve au milieu d'une persécution, on doit se préparer au martyre et s'y disposer ; cette grâce du martyre devient alors une grâce commune, et chacun doit s'y disposer activement comme on se dispose à une autre observation des divins préceptes de notre Maître. Encore ne doit-on jamais s'exposer au danger que par une impression de l'Esprit-Saint ». Et distinguant

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 509.
2. *Lettres spirituelles*, III, p. 597.

« la disposition de sacrifier sa vie pour l'amour divin » et le « désir pratique et effectif de le faire », Libermann expliquait : « Ce désir est un don de Dieu, qui donne à qui il lui plaît. Des âmes quelquefois très imparfaites ont reçu ce don de Dieu, et d'autres, incomparablement plus avancées, n'en ont jamais eu seulement l'idée ; seulement ces derniers étaient, sans comparaison, dans la disposition la plus profonde de se sacrifier si Dieu le commandait [1]. » Libermann accordait que « l'entretien ou la conversation sur le martyre peut donner de la ferveur », mais il se hâtait d'ajouter : « On ne doit pas, pour exciter ce désir pratique dans les âmes, croire que cette conversation doit avoir lieu, car ce désir serait certainement illusion si c'est la conversation qui le produit » ; et très nettement il disait : « Je ne voudrais pas d'une vocation fondée sur ce désir, à moins d'avoir la certitude de la divine volonté sur cette vocation [2] ». Apprenait-il, dès le mois de novembre 1844, tout de suite après le désastre survenu en Guinée, que de ses novices, six se déclaraient prêts à partir, il se réjouissait d'avoir, d'avance, amorti leur élan, en disant qu'il ne fallait pas insister auprès des supérieurs, qu'on ne devait pas « chercher la mort dans les missions, mais le salut des âmes [3] ».

C'est toujours à Dieu, et à lui seul, que doit, d'après Libermann, appartenir l'initiative, c'est à son impulsion qu'il appartient de préciser nos efforts ; et jamais « l'action propre » ne doit devancer l'action de l'Esprit-Saint. Il écrivait en 1842 à un diacre du Séminaire de Strasbourg, Schwindenhammer, futur supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit et du Cœur de Marie : « Ne faites pas d'efforts pour vous unir plus ou moins parfaitement à Dieu. L'union de notre âme à Dieu est l'œuvre de Notre-Seigneur et non la nôtre ; c'est le divin Esprit qui doit l'opérer en nos âmes plus ou moins parfaitement, selon les desseins de Dieu sur nous et selon notre fidélité à y correspondre. Sans lui toutes vos tendances et tout votre travail seraient inutiles, et même nuisibles ; car plus vous travaillerez pour obtenir cette union avec Dieu, plus il y aura de l'action propre, moins il y aura de l'action de l'Esprit-Saint, qui seul cependant peut produire cette sainte et admirable union dans ses différents degrés, tandis que notre propre action et tendance n'y peuvent rien. Ainsi donc, dans l'exercice de la sainte présence de

1. *Notes et documents*, III, p. 94-96.
2. *Notes et documents*, III, p. 98.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 155.

Dieu, évitez l'effort et l'action propre pour pousser votre âme vers Dieu et l'unir à lui, excepté quand vous sentez une impression intérieure qui vous pousse et vous entraîne en quelque sorte à produire des actes [1]. »

Et pour convaincre ses missionnaires qu'il est « métaphysiquement impossible qu'un homme parvienne à une nature surnaturelle par les efforts de la nature », Libermann, humblement, alléguait son propre exemple : il avouait, lui qui parlait aux autres, n'avoir jamais pu, en ce qui le regardait, et pour le profit personnel de son âme, faire oraison sur les vertus ; d'où il concluait que Dieu, au moment où il parlait, lui faisait cette grâce d'une impression de lumière dans l'esprit et de force dans la volonté, impression qui n'existait plus dès qu'il ne parlait pas : « En somme, déclarait-il, Dieu m'a tout donné, il m'a attiré sans me demander de permission ; je n'ai rien acquis [2] ».

V

Telle était la doctrine de Libermann au sujet de la vie intérieure de ses missionnaires. D'autres maximes, éparses en ses lettres, ont trait à leur action extérieure.

D'autres Européens, avant eux, avaient abordé la race noire ; Libermann préférait que les prochains apôtres, au lieu d'interroger ces Européens et de se fier aveuglément à leurs impressions, prissent un contact immédiat, direct, avec leurs futures ouailles. Et tel était aussi, semble-t-il, l'avis de l'évêque Truffet : celui-ci, durant le peu de mois qu'il passait à Dakar avant d'être terrassé par la mort, ne permettait pas que ses missionnaires allassent à Gorée et qu'ils se missent en rapport avec les Européens, « de peur qu'ils ne prissent avec les noirs des manières d'agir et de parler selon les habitudes des Européens, ce qui ne pouvait que faire du mal ».

Libermann conjurait ses missonnaires de « ne point s'arrêter au dehors pour juger les noirs ». Le dehors, leur disait-il, « ne peut que tromper celui qui juge superficiellement, et malheureusement il trompe bien du monde. Songez que ce dehors est celui d'hommes abandonnés à tout ce qu'il y a de vicieux dans leur nature, à tout ce que cette nature offre de défectueux sans aucun moyen de répression. Ce dehors est revêtu de toutes les misères de l'humanité.

1. *Notes et documents*, III, p. 102-103.
2. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 326-327.

Prenez un pauvre noble tombé dans le dernier degré de la mendicité, lavez sa figure et débarbouillez-la de la boue qui la couvre, guérissez les plaies de son corps, rafraîchissez-le, nourrissez-le bien et revêtez-le de beaux habits, vous le trouverez bel homme : les traits de sa figure auront changé complètement [1] ».

Il les conjurait aussi de « ne pas juger du premier coup d'œil », ni non plus « d'après ce qu'ils avaient vu en Europe, d'après ce à quoi ils avaient été appliqués en Europe ». « Dépouillez-vous de l'Europe, leur disait-il, de ses mœurs, de son esprit, faites-vous nègres avec les nègres, et vous les jugerez comme ils doivent être jugés ; faites-vous nègres avec les nègres pour les former comme ils doivent être, non à la façon de l'Europe, mais leur laissant ce qui leur est propre ; faites-vous à eux comme des serviteurs doivent se faire à leurs maîtres, aux usages, au genre et aux habitudes de leurs maîtres, et cela pour les perfectionner, les sanctifier, les relever de leur bassesse, et en faire peu à peu, à la longue, un peuple de Dieu [2]. »

Les Pères du Cœur de Marie, pour être fidèles aux enseignements de Libermann, formulés dans une lettre au P. Bessieux, devaient apparaître à ce futur peuple de Dieu, comme les prêtres du Très-Haut, comme les docteurs de la vérité. Jaloux de spiritualiser leur rôle, Libermann leur prescrivait : « Ne sortez jamais de la sphère d'un ministre du Saint Evangile. Il ne faut pas que les peuples considèrent en vous les agents politiques du gouvernement français [3]. » Les gouvernements métropolitains peuvent être amenés, en terre coloniale, à certaines méthodes de coercition ; Libermann suggérait aux missionnaires d'autres procédés éducatifs.

Bien loin d'admettre qu'ils rudoyassent les noirs, il voulait qu'on « relevât la faiblesse de caractère de ces bonnes âmes », qu'on « leur donnât un certain ton », qu'on leur « fît sentir la beauté de cette liberté et de cette égalité qu'ils partagent avec tous les enfants de Dieu ». « L'idée d'infériorité, pensait-il, doit être effacée de leurs âmes, parce qu'elle augmente en eux la faiblesse du naturel, et les ravale à leurs propres yeux, ce qui est un grand et immense mal. » Libermann espérait que lorsqu'ils auraient « senti et compris qu'ils ne sont en rien inférieurs, par leur nature, aux Européens, leur zèle pour le salut et l'avancement de leurs compatriotes devrait augmenter ».

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 486.
2. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 464.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 218.

Ainsi dépendait-il du travail même des missionnaires que les noirs, ayant enfin une haute idée de la dignité de leur âme, devinssent pour eux des auxiliaires dans la besogne d'apostolat [1].

Il y a plusieurs façons de rudoyer : Libermann n'en acceptait aucune vis-à-vis de populations qu'on réputerait inférieures. La dialectique, elle aussi, peut avoir ses duretés, ses insolences, ses brutalités ; il mettait ses missionnaires en garde contre une pareille tentation : « Prenez garde à vous, avec les Mahométans. Ne leur parlez pas contre Mahomet, n'allez pas trop brusquement, vous risqueriez de ruiner tout [2] ». Et encore : « Ne vous moquez jamais des noirs, ne disputez pas sur le mahométisme ; la dispute ne convertit pas, elle endurcit plutôt [3] ».

Il semblait essentiel à Libermann que dans leurs rapports avec les agents de l'administration, les missionnaires s'inspirassent de ce même esprit de douceur et de paix, dont sans cesse il voulait les voir animés. Parfois, au loin, la politique générale du gouvernement inquiétait les lointains missionnaires. Libermann écrivait en 1844 à la communauté de Dakar : « Tenez-vous bien vis-à-vis du gouvernement français, il vous sera peut-être aussi d'un certain secours. On se laisse aller facilement à des préventions d'après ce qui se fait en France, mais je me suis assuré, non seulement par moi-même, mais aussi par d'autres, que le Ministère de la Marine agit tout à fait diversement... Il arrivera des circonstances où la politique s'opposera à nos desseins ; mais que faire à cela ! Il faut céder alors plutôt que de perdre encore davantage. Il est de fait que, dans les autres Missions, le gouvernement aide. Il se trouve ensuite des anicroches, des antipathies, des résistances d'employés subalternes ; prenez cela avec douceur et patience [4] ».

Le Vavasseur, à l'île Bourbon, lui semblait avoir failli à ce devoir, un jour qu'il avait réfuté certains propos du directeur de l'intérieur ; Libermann alors lui écrivait : « Notre-Seigneur nous envoie comme des agneaux au milieu des loups : un agneau ne mord pas le loup qui l'attaque » ; et il lui rappelait que des attitudes de modération, de douceur et de charité disposent plus favorablement les esprits [5] ».

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 484-485.
2. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 298.
3. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 532.
4. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 121.
5. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 129.

Et dès 1843 sa doctrine sur les rapports avec la bureaucratie métropolitaine s'était ainsi formulée : « Ayez bonne amitié avec les commandants des comptoirs et les autres principaux agents du ministre. Ayez bonne amitié avec eux, le bien de la mission et le salut d'un grand nombre d'âmes en dépendent. Favorisez leurs vues tant qu'elles ne sont pas opposées aux intérêts de Dieu et à la voix intérieure de votre conscience. Supportez leurs défauts avec patience, et ne vous irritez ni de leur incrédulité, ni de leur irréligion, ni même de leurs mauvaises dispositions à votre égard, n'ayez pas l'air de vous en apercevoir [1] ».

VI

Ainsi les missionnaires étaient-ils pourvus, et pour leur formation intérieure, et pour leur conduite pratique en terres lointaines, de directions sagement opportunes.

Mais comment Libermann n'eût-il pas pressenti que quelques-uns d'entre eux, titulaires de vicariats apostoliques ou même parfois de simples préfectures, recevraient la dignité épiscopale ? A ceux-ci aussi, il avait des conseils à donner, et la nomination de Mgr Truffet comme vicaire apostolique des Deux Guinées lui fut une occasion de les rédiger.

Il ne voulait pas qu'on désirât l'épiscopat, il n'aimait pas non plus qu'on s'y dérobât.

Le désirer par ambition pure, par goût des honneurs, c'était à ses yeux s'exposer à de graves fautes d'orgueil et à une administration défectueuse. Le désirer par une pensée de foi, en vue de posséder les grâces spéciales qui s'attachent à l'épiscopat, c'était là, assurément, une aspiration de bon aloi ; mais elle lui semblait, encore, dénoter une âme peu réfléchie en matières spirituelles, peu dégagée d'elle-même, trop dénuée de simplicité, trop dénuée d'humilité. Pratiquement, concluait-il, « jamais l'âme ne doit se laisser aller à un tel désir » ; et s'y laisser aller, c'était à ses yeux une présomption dont il fallait s'humilier devant Dieu.

Mais fallait-il pourtant que ses missionnaires refusassent d'accepter l'épiscopat s'il leur était offert ? En aucune façon, pensait Libermann. Il se demandait si une telle résistance ne proviendrait

1. *Lettres aux membres de la congrégation*, p. 72.

pas de la lâcheté, de la crainte d'être inférieur à sa charge ; et déjà, à l'arrière-plan, Libermann entrevoyait, soit de la paresse, soit un amour-propre excessif redoutant à l'excès les jugements humains. Au demeurant, il accordait que le sentiment de la responsabilité, que le sentiment de l'incapacité où l'on croyait être d'y faire face, étaient susceptibles de faire impression sur une âme consciencieuse. Mais il eût détesté de voir ses missionnaires céder à cette impression ; ils risqueraient ainsi, d'après lui, de se rendre coupables de grandes fautes, en oubliant que si Dieu les plaçait, contre leur gré, sur la cime épiscopale, il leur « donnerait les grâces de bien exécuter son divin bon plaisir », et de « rectifier ce en quoi ils manqueraient ». La confiance en Dieu leur interdisait donc une résistance prolongée, qui « ne pouvait venir, déclarait-il, que d'un principe mauvais et très peu agréable à Dieu » ; et ce serait non seulement une faute très grave, mais, pour l'avenir, un mauvais exemple, qui risquerait de compromettre le bien de la mission. Au surplus, Libermann permettait à ses missionnaires devenus évêques de gémir intérieurement de leur incapacité et de leur indignité ; mais trêve de paroles qui ressembleraient à des étalages d'humilité, et qui peut-être dénatureraient cette humilité en la changeant en vanité ! » On ne doit dire ces choses, concluait Libermann, qu'à Dieu seul et dans l'intimité de son âme [1]. »

Qu'ils eussent à s'acheminer vers le faîte des honneurs ou vers l'abîme des souffrances — et, en pays de missions, ce faîte et cet abîme sont parfois bien proches l'un de l'autre — les propos, les écrits qu'adressait Libermann à ses fils spiritains, leur traçaient une route sûre, entre tous les écueils. Ses directions pouvaient faire l'effet d'être compliquées : ce n'était là qu'une apparence trompeuse, due plutôt à certains tâtonnements de la forme qu'à une hésitation quelconque de la pensée. Tout se résumait en ce mot : aimer ; un plan d'instruction sur l'amour, disposition parfaite pour l'apostolat, explique aux missionnaires comment ils doivent être des hommes d'amour.

« L'amour, leur dit Libermann, on le doit à Notre-Seigneur. Comment le prêcher avec ferveur, si on ne l'aime pas ? L'amour, on le doit aux âmes : *Pasce agnos*. Car on doit les paître comme Jésus nous paît dans son divin sacrement, et comment le faire sans amour ?

1. LIBERMANN, *Ecrits spirituels*, p. 563-574.

On doit leur donner la nourriture de l'amour, et comment la donner si on ne l'a pas[1] ? »

Ainsi réussiront-ils à faire aimer dans la mesure où eux-mêmes aimeront ; et d'avance, avant même d'être prêtre, avant même d'avoir fondé sa congrégation, Libermann avait griffonné, en son commentaire inachevé de l'Evangile de saint Jean : « Dieu fait des âmes (de ses missionnaires) un dépôt, un réservoir de sa miséricorde, d'où elle doit s'écouler dans les autres âmes et les remplir. Ses vues sur les âmes sont nécessairement des vues de prédilection et de sainteté, comme celles qu'il avait sur le peuple juif. S'ils sont fidèles, s'ils reçoivent ces grâces abondantes, ils se sanctifieront de plus en plus, et alors, ayant répondu aux desseins de Dieu, ils sanctifieront un grand nombre. Mais, s'ils sont infidèles, il leur arrivera ce qui est arrivé au peuple juif ; la sainteté de Dieu deviendra pour eux une sainteté de justice, et sa prédilection se changera en répulsion : Dieu les rejettera de sa face, ils perdront ses dons précieux et surabondants, et ne lui serviront pas d'instruments pour le salut des âmes. Cependant ils ne doivent pas désespérer quand après un temps ils auront reconnu leur infidélité... Il ne laissera pas de leur faire miséricorde quand ils reviendront à lui. Seulement cette communication de la sainteté de miséricorde sera moindre, parce qu'ils auront rejeté les premières communications qui étaient abondantes. Cependant si l'infidélité a été grande, persévérante, les retours sont rares. Veillons donc et prions[2]. »

Il avait écrit cela, n'étant encore que clerc minoré, dans son galetas de Rome : les Spiritains, pour se préparer à la vie missionnaire et pour en mesurer les responsabilités, n'ont qu'à relire cette page, révélatrice de leur dignité, éducatrice de leur humilité.

G. Goyau.

1. Libermann, *Ecrits spirituels, Supplément*, p. 145.

2. *Commentaire des douze premiers chapitres du Saint Evangile selon Saint Jean*, p. 693 (Maison-Mère du Saint-Esprit).

Pour comprendre la Question du Clergé Indigène

(Suite)

De crainte de nous répéter, nous passerons avec plus de rapidité dans le reste du champ missionnaire, nous contentant de relever seulement ce qu'il y a de particulier à telle ou telle mission.

La méthode des Jésuites au Japon a été critiquée avec virulence par le Chanoine Joly et depuis par bien d'autres. On n'a pas observé plusieurs faits qui divisent singulièrement les responsabilités.

Il est certain que cette mission a été à peu près exclusivement entre les mains des Jésuites depuis sa fondation jusqu'à sa destruction (1550-1622). Mais il faut noter que, jusqu'en 1588 et malgré les instances des Jésuites eux-mêmes, il n'y a pas eu d'évêque dans ce pays. Le premier, Michel Carneiro, S. J., vint d'Ethiopie à la place de son patriarche, dont il était auxiliaire, en 1568 ; mais, à cause de sa frêle santé, il ne put dépasser Macao, où il mourut en 1583 [1].

Pendant ce temps, les Jésuites formaient des « dogiques » ou catéchistes : les « Dossiers de l'Action Missionnaire » semblent les accuser d'avoir par là fermé la route aux excellents sujets japonais qui auraient pu être élevés jusqu'au sacerdoce [2]. Cela paraît si peu exact que, lorsque vint l'évêque Martinez, il choisit 25 de ces dogiques pour leur conférer la tonsure cléricale. Son successeur ordonnera prêtres plusieurs d'entre eux [3].

1. Brou, S. J., *Le Clergé japonais au* xviie *siècle*, dans *Revue d'Histoire des Missions*, 1932, p. 477. — Il faut souligner également le fait qu'il n'était ni évêque ni vicaire apostolique du Japon. Le diocèse de Funaï sera créé en 1588 ; le premier évêque, Sébastien de Morales, mourut en route, à Mozambique, la même année ; le second, Pierre Martinez, débarquera au Japon en 1596. Cf. Brou, *ib.*, p. 485.

2. N. 125, p. 4.

3. Brou, *art. cité*, p. 478.

Dès 1575, le P. Cabral, supérieur, songeait à fonder un Séminaire et tous ses confrères en parlent dans leurs lettres [1], si bien que le Général finit par envoyer comme Visiteur le P. Alexandre Valignano, avec mission d'étudier la question sur place [2]. En 1580, la conférence des missionnaires, présidée par le Visiteur, établit l'entente commune sur la nécessité urgente d'un évêque et d'un clergé séculier, avec, par voie de conséquence, celle d'un Séminaire [3].

Malheureusement, Valignano et Cabral ne parvinrent pas à s'entendre au sujet du degré de formation intellectuelle à donner aux clercs : Cabral craignait l'orgueil japonais ; il préconisait un enseignement restreint, de peur que les séminaristes, se croyant grands théologiens et emportés par leur esprit inquiet, n'émiettassent la foi catholique en multiples hérésies, à l'imitation des moines bouddhistes pour leur religion. Quant à ceux qui seraient admis dans la Compagnie, il les voulait dans une situation subordonnée, afin de les mieux maintenir dans l'esprit religieux [4].

L'avis de Valignano prévalut et comme Cabral s'obstinait dans la pratique à faire triompher ses idées, il le déplaça et l'envoya tout simplement à Macao [5].

Lisbonne s'opposa longtemps à la nomination d'un évêque. Après une demi-concession (Léonard de Sâ, nommé évêque de Macao avec juridiction sur le Japon, mais qui fut pris par les pirates de Sumatra), Rome nomma Morales, qui mourut en route, puis Martinez, qui débarqua le 14 août 1596 à Nagasaki [6]. Exilé, il dut quitter le Japon en 1597 et mourut en mer près de Malacca [7]. Heureusement qu'on lui avait donné un coadjuteur dans la personne de Luis de Cerqueira, lequel arriva le 5 août 1598 à Nagasaki [8].

Dans l'intervalle, trois Séminaires avaient été fondés : Arima en 1580, Azutchi-Miyakô en 1581 (jusqu'en 1587) et Yamaguchi, qui

1. DELPLACE, *Le Catholicisme au Japon*, 2 vol., 1909-10, I, pp. 184-195, 262-263 ; — *Lettere annali... dal Giappone l'anno* 1582, Venise, 1585, p. 64 ; — *Lettres annuelles écrites du Japon, l'an* 1589-90, Paris, 1593, p. 69. Le sujet est touché spécialement par les PP. FROIS 5 juin 1577, *Bibliotheca Missionum*, IV, p. 420, n. 1.535, — MEXIA, 20 oct. 1580, *ib.*, p. 431 n. 1.585, et un grand nombre à partir de 1582.

2. DELPLACE, *op. cit.*, I, 184-192.

3. DE SOUZA, *Oriente Conquistado*, Bombay, 1886, II, pp. 320-337 (cf. *Bibl. Miss.*, IV p. 433, n. 1592).

4. BROU, *art. cité*, p. 481.

5. BROU, *ib.*, p. 481.

6. BROU, *ib.*, p. 485.

7. Léon PAGÈS, *Histoire de la religion chrétienne au Japon*, 1869-70, II, p. 42.

8. BROU, *ib.*, p. 486.

fut détruit à peine ouvert [1]. Le Séminaire d'Arima dut être transféré à Arié en 1596 et à Nagasaki en 1598 [2]. Bien des clercs perdaient courage en cours de route et l'absence d'évêque ne favorisait guère la persévérance, puisque les ordinations ne pouvaient avoir lieu [3].

De plus, quand vinrent les évêques, ils se trouvèrent gênés comme dans l'Inde par la question juridique du titre d'ordination : les familles étaient pauvres et l'Eglise japonaise naissante ne possédait pas de revenus capables de créer des bénéfices et de pourvoir à une subsistance assurée de nombreux prêtres [4]. Cerqueira finira par demander au Saint-Siège le pouvoir d'ordonner au titre de la pauvreté volontaire [5] : à cette lettre de 1613, Rome ne répondra qu'en 1626, alors que l'Eglise du Japon ne pouvait plus en profiter. Le célèbre « titulus missionis » ne fut créé qu'en 1658.

Les prescriptions du Concile de Trente rendaient bien les professeurs du Séminaire un peu plus sévères qu'il n'eût fallu pour l'avancement aux ordres et on leur en a tenu rigueur. Le pays était neuf ; les candidats au sacerdoce venaient de familles à peine converties ; les défauts de la race apparaissaient nombreux et les Pères avaient peur devant leur responsabilité. Pourtant, nous avouons rester rêveur en lisant une lettre d'un Jésuite du Japon à son Général : il s'y plaint de l'extrême facilité qu'on apportait dans l'admission des clercs aux Ordres et cite plusieurs cas de scandale, qui auraient pu être évités selon lui moyennant une prudence plus consommée [6].

Bien plus, une lettre de Cerqueira à la Propagande, qui est un vif plaidoyer en faveur du clergé indigène, semble comme une réponse à des reproches sur sa trop grande indulgence à recevoir des clercs japonais [7]. Il invoque l'usage des Apôtres et la nécessité de créer au plus tôt un ensemble imposant de missionnaires indigènes pour suppléer aux envois insuffisants de l'Europe. Lui-même payait de sa personne : il hébergeait chez lui six dogiques et deux clercs, leur faisait la classe et composait pour eux des manuels [8].

1. Brou, *ib.*, pp. 482-483.
2. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, pp. 321-322.
3. Brou, *ib.*, p. 484, — Delplace, *op. cit.*, I, 197.
4. Lettre de Cerqueira, 1er janvier 1603, citée par Brou, *ib.*, p. 490 ; — *Lettera annua di Giappone* 1601, Roma, Zanetti, 1603, *Bibl. Miss.*, V, pp. 367-372, n. 1004 ; — Pagès, *op. cit.*, I, pp. 92, 97, 189 ; II, pp. 53, 59 ; — Delplace, *op. cit.*, II, pp. 84, 85.
5. Brou, *ib.*, p. 489.
6. Lettre du P. Porro, 1615, citée par Delplace, *op. cit.*, I, pp. 200-201 et Brou, *art. cité*, pp. 487-488.
7. Lettre du 5 mars 1605, citée par Brou, *ib.*, pp. 490-491.
8. *Lettera annua* 1601, v. *Bibl. Miss.*, V, p. 369.

La persécution commença en 1614, le 27 janvier : un mois après, Cerqueira mourait. Son successeur, Diogo de Valente, ne pourra jamais entrer au Japon [1]. Et en 1622 se déchaînait sur les restes de cette florissante Eglise une des guerres les plus savantes et les plus implacables que l'histoire ait connues et qui anéantit, à peu de chose près, le catholicisme japonais.

Et c'est en 1628 que la Propagande projetait de créer au Japon un patriarcat et douze évêchés : tout au moins était-ce le plan de Sarmiento de Mendoza [2].

En quatorze ans, Cerqueira avait ordonné 13 prêtres. On a dit que c'était insuffisant : sans doute, mais il faut songer qu'on avait commencé tard, que la mission se débattait au milieu de conditions défavorables, de persécutions, de troubles politiques, que les Séminaires devaient émigrer souvent, etc. Il faut se rappeler que les deux seuls évêques qui aient vu le Japon, Martinez, qui ne put y rester un an, et Cerqueira, qui y vécut quinze ans, ne demandaient qu'à faire des prêtres, mais ne pouvaient les improviser. Le R. P. Brou note qu'en vingt ans, de 1662 à 1682, au Tonkin, malgré les privilèges qui abrégeaient le temps des études et rendaient le sacerdoce accessible à un plus grand nombre, malgré la paix dont on y jouissait, on a fait en tout treize prêtres, juste autant qu'au Japon dans une période plus courte et des conditions à la fois moins avantageuses et infiniment plus troublées [3].

Il faut dire que presque tous ces prêtres soutinrent courageusement le choc de la persécution et que beaucoup furent martyrs. En exil, on continua tant bien que mal à leur former des successeurs : 35 Jésuites, 10 séculiers et quelques autres religieux, en tout à peu près une soixantaine [4].

Evidemment, c'était encore peu pour remplacer au fur et à mesure ceux qui tombaient et maintenir la foi au Japon : mais, à moins d'être volontairement aveugle, on comprendra que le clergé ne pouvait désormais se recruter que parmi les réfugiés, ce qui représente toujours le petit nombre, ou parmi les jeunes gens bien trempés qui, se sentant une vocation au martyre, décidaient de s'expatrier pour

1. Brou, *ib.*, pp. 492, 494.

2. *Milicia evangelica para contrastar la idolatria de los Gentiles*, Madrid, 1628. Cf. *Zeitschrift fur Missionswissenschaft*, 1918, p. 19.

3. *Ib.*, p. 493.

4. Brou, *ib.*, p. 496. Cf. l'appendice de son article, pp. 499-505.

recevoir la prêtrise après de longues années de formation et rentrer au pays malgré les lois formelles et les sanctions inévitables.

Ces considérations semblent avoir échappé à plusieurs. Rohrbacher, dans sa volumineuse *Histoire de l'Eglise*, se montre sévère : il accuse les Jésuites d'avoir « négligé » d'assurer la sécurité de la jeune Eglise par la constitution d'un nombreux clergé japonais, malgré les avertissements du Siège apostolique ; il affirme qu'après soixante années de prospérité, le Japon ne comptait que sept prêtres du pays et conclut en disant que cette énorme faute rend les Jésuites responsables de la disparition du christianisme [1].

Le professeur Schmidlin : « Si l'Eglise japonaise a succombé dans les persécutions, il faut l'attribuer à la négligence impardonnable dans la formation du clergé indigène et aussi dans la méthode exclusivement européenne de cette formation [2]. »

L'*Histoire générale comparée des Missions*, pourtant plus récente, revient sur ce même thème : « Une ombre à signaler à ce tableau, c'est la négligence des Jésuites à créer un clergé indigène : toutes les excuses invoquées pour diminuer ces reproches ne tiennent pas devant le fait que, au cours de la persécution qui allait s'ouvrir, c'est l'absence de cadres indigènes dans l'organisation chrétienne qui faillit faire périr tout à fait l'Eglise du Japon [3]. »

Le chanoine Joly est naturellement plus dur encore : sa thèse fondamentale est un véritable réquisitoire contre l'esprit de famille des Jésuites, qu'il leur reproche d'avoir substitué à l'esprit catholique. Parlant du P. Cabral, il affirme : « L'établissement d'un clergé indigène ne s'était même pas présenté à son esprit [4] ». Au sujet de Cerqueira, il écrit : « Avant d'expirer, il n'eut pas la pensée de remettre en d'autres mains le flambeau que ses mains défaillantes ne pouvaient plus soutenir. Il avait le choix parmi ces Jésuites japonais, bien formés, instruits, d'une vertu à toute épreuve. Il n'eut pas l'idée de faire descendre sur l'un d'eux la plénitude du sacerdoce qui eût tout

1. Tome XXV, pp. 44, 58.

2. Dans la traduction italienne : *Manuale di Storia delle Missioni cattoliche*, Milan, 1928, II, p. 94. — Et le traducteur ajoute de sa plume : « Les explications apportées pour la défense des Jésuites n'ont pas une force persuasive suffisante ». En ce qui concerne la formation européenne des clercs, hâtons-nous de faire remarquer que ce reproche tombe devant le programme de 1580, tel qu'il nous est parvenu. Cf. source citée note 109, et BROU, *art. cité*, p. 480.

3. Paris, Plon, 1932, p. 359. Ce chapitre est dû à M. Léon van der Essen.

4. *Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, I, p. 326. — Or, le P. Cabral réclamait un séminaire et un évêque dès 1575 !

sauvé [1]. » Mais il n'en avait pas le droit : ce ne fut qu'en 1664 (Alexandre VII) et en 1673 (Clément X) qu'un privilège de cette nature fut concédé aux Vicaires Apostoliques de l'Indo-Chine et de l'Extrême-Orient. Il y avait aussi à ménager les susceptibilités de la couronne [2].

Au fond, le Chanoine Joly en veut aux Jésuites de « n'avoir point voulu » faire de clergé indigène et il affirme que cette mauvaise volonté est la cause de la mort de l'Eglise du Japon. » Un clergé indigène complet eût pu seul tenir tête à l'orage ; une Eglise autochthone seule eût tout sauvé [3]. »

Il n'est pas douteux qu'un clergé plus nombreux eût prolongé la vitalité des chrétientés japonaises, mais Dieu seul peut dire s'il eût « tout sauvé ».

L'évêque Cerqueira, tout en désirant ardemment former un clergé indigène, était une âme timorée : on lui doit l'excellente qualité des prêtres sortis de ses mains. S'il avait su prévoir, si, en vue de la persécution, et d'une persécution aussi radicale, il les avait multipliés, passant à pieds joints sur ses scrupules en matière de formation, on n'aurait jamais eu assez de louanges pour l'exalter, à condition toutefois que rien ne fût intervenu pour rabaisser la qualité de son œuvre. Supposons un instant que l'histoire ait été obligée de constater et de juger une quantité notable de défections dues à la brièveté et à la légèreté de la préparation, que d'anathèmes ne lui eût-on pas prodigués ! Il est très facile de dire ce qui eût été désirable, puisque les faits ne sont pas là pour confirmer les soupçons ou leur infliger un démenti.

Laissons donc à Dieu le soin de peser les graves responsabilités du cas de l'Eglise japonaise : pour nous, contentons-nous d'essayer de faire entrer en ligne de compte ce que l'on oublie trop souvent et que nous pouvons retenir comme prouvé, à savoir l'insuffisance du

1. *Ib.*, p. 330. Et le bon Chanoine réédite le reproche de Rohrbacher : « Tard, trop tard, avait ordonné sept prêtres indigènes. » Il y en avait treize bien comptés.

2. Pour donner une idée du bien-fondé des « preuves » de Joly, on trouve chez lui l'éloge du dogique Laurent, admirable propagateur de l'Evangile, que les Jésuites s'obstinèrent à maintenir diacre (*ibid.*, pp. 346-347). Or, on ne peut trouver nulle part la mention du diaconat de Laurent, qui était un ancien baladin des rues, admis comme Frère coadjuteur et devenu un merveilleux convertisseur, mais qui, illettré et presque aveugle, ne pouvait pas recevoir les Ordres, et ne reçut de fait pas même la tonsure. Cf. Pierre CHARLES, S. J., *Le premier Jésuite japonais*, Coll. *Xaveriana*, Louvain, n. 138, juin 1935. Laurent mourut d'ailleurs en 1592, quatre ans avant l'arrivée d'un évêque qui aurait pu l'ordonner.

3. *Ib.*, p. 330.

personnel missionnaire par suite du monopole pratique des Jésuites (sanctionné en 1585 par Grégoire XIII) [1] et de l'exclusivisme portugais, les frictions et conflits des Espagnols de Manille, les préjugés de l'honnête mais étroit Cabral, le manque d'évêques trop longtemps et leur présence trop brève, le peu d'étendue de leurs pouvoirs en matière d'ordinations et de désignation de leurs successeurs, les hésitations de Cerqueira, la précarité des finances de la mission et, par-dessus tout (car on l'oublie tout de même un peu trop), les intrigues britanniques et hollandaises et la haine bouddhiste excitant les persécuteurs, déjà sous la crainte d'une tentative de conquête espagnole ou portugaise.

***

La destruction des chrétientés japonaises profita au moins à quelqu'un : ce champ d'action fermé, les Jésuites se dirigèrent vers l'Indo-Chine et abordèrent successivement la Cochinchine (1614), le Cambodge (1617) et le Tonkin (1626) [2]. Il y avait bien eu auparavant des essais de missions tentés par les Dominicains et les Franciscains, mais ils n'avaient donné lieu à aucun établissement stable [3].

Comme au Japon, les succès furent rapides, grâce à l'admirable organisation des catéchistes : en 1675, il y avait 300.000 chrétiens au Tonkin et 70.000 en Cochinchine [4]. Le P. Alexandre de Rhodes fit exprès le voyage de Rome pour demander des évêques, afin de constituer un clergé indigène [5] ; il obtint un plein succès et le Bref

1. Bref *Ex pastorali officio*, 28 janvier 1585, *Bibl. Miss.*, IV, p. 446 n. 1647, — DELPLACE, *op. cit.*, II, pp. 18-19.

2. M. PACHTLER, *Das Christentum in Tonkin und Kotschinchina*, 1861.

3. Pour les Dominicains, consulter les deux études de B. BIERMANN : *Die Missionen der portugiesischen Dominikaner in Hinterindien* (*Zeitschrift fur Missionswiessenschaft*, 1931, pp. 305-327) et *Die Missionsversuche der Dominikaner in Kambodscha* (*ibid.*, 1933, pp. 108-132). — Pour les Franciscains, v. PACHTLER, cité plus haut, et SCHMIDLIN, trad. ital. II, pp. 66-67.

4. Rapport de Mgr Pallu à la Propagande, cité par HUONDER, *op. cit.*, p. 128. — Cf BERTRAND, *Mémoires historiques sur les missions des Ordres religieux*, Paris, 1862, p. 101.

5. BERTRAND, *La Mission du Maduré*, Paris, 1847, I, pp. 191-200 : histoire du P. de Rhodes et fondation de la Société des Missions Etrangères ; — HERAS, *La Dinastia Manchù en China*, Barcelone, 1918, I, chap. XVII, Introduccion del Christianismo en Anam ; — HUC, *Le Christianisme en Chine*, Paris, 1857, III, pp. 108 et suiv. ; — LOUVET, *La Cochinchine religieuse*, Paris, 1885, I, pp. 235-251 ; — LUQUET, *Lettres à l'évêque de Langres...*, pp. 4-14 ; — article de OTTO sur Alexandre de Rhodes, dans *Katholische Missionen*, 1928, pp. 6 et suiv. ; Louis VEUILLOT, *La Cochinchine et le Tonkin*, Paris, 1861, chap. VII-X ; — BARTOLI, *La Cina* Napoli, 1859, VI, liv. IV, pp. 127 et suiv., VII, liv. IV, pp. 30 et suiv.

de Clément IX, du 13 septembre 1669 [1] affirmait sans ambages que la nomination des évêques ou Vicaires apostoliques n'avait pas de but plus important que celui-là.

Nous n'avons guère le loisir de raconter ici en détail les péripéties de la mission de NN. SS. Pallu et de la Mothe-Lambert à travers les obstacles causés par la persécution annamite ; disons seulement que les deux évêques, leurs projets et commencements de réalisation durent chercher un refuge au Siam, où furent rédigées les fameuses « Instructions » qui sont aujourd'hui dans toutes les mains. On y affirme nettement la nécessité d'un clergé et d'un Séminaire indigènes [2].

Il fallait en effet songer à créer un Séminaire : la première ordination comprenait quatre ex-catéchistes, deux Tonkinois et deux Cochinchinois, en 1668 [3], au Séminaire de Mahapram, érigé pour tout l'Orient en 1665. Des pouvoirs spéciaux, concédés et confirmés par des Indults d'Alexandre VII [4], de Clément IX, de Clément X [5], et de Benoît XIV [6], permettaient de se contenter d'une formation tronquée afin d'aller plus vite et de pourvoir sans retard aux besoins de chrétientés déjà nombreuses, menacées à leur tour et qu'il importait à tout prix de préserver et de sauver. On apprenait aux séminaristes à lire le latin ; on leur donnait une culture classique sommaire, un peu de Théologie et de Casuistique, assez de Liturgie pour administrer les Sacrements et bien dire la Messe. Malgré cela, en

1. Constitution *Speculatores domus Israël*, *Collect.*, I, p. 60, n. 186. — En réalité, cet acte pontifical couronne plutôt une série : la supplique du P. de Rhodes est du 6 mai 1652 (Launay, *Documents historiques*, Paris, 1904, I, pp. 512-513) ; les Brefs de nomination de NN. SS. Pallu et de la Mothe-Lambert sont du 29 juillet 1658 ; le Décret de la Propagande, du 17 août suivant, et le Bref *Super cathedram* d'Alexandre VII érigeant les Vicariats du Tonkin, de la Cochinchine et de Nankin, porte la date du 9 septembre 1659. Il faut signaler aussi les Brefs *Onerosa pastoralis* du 4 février 1664, *E sublimi Sedis* du 18 février 1665, *Injuncti Nobis*, du 13 mars 1665 et *Cum ex aliis plures* du 31 mars 1665, ainsi que les Décrets de la Congrégation particulière du 13 janvier 1665. Sous Clément IX, la Propagande émet de nouveaux décrets concernant ces jeunes Missions (14 et 24 décembre 1668) et le dernier Bref précédant la fameuse Constitution est du 4 juillet 1669. Cf. *Bibl. Miss.*, V, pp. 597-618.

2. *Monita ad Missionarios S. Congregationis de Propaganda Fide* est le titre de la 4e éd., Rome, 1840 ; — la première portait : *Instructiones ad munera apostolica rite obeunda, perutiles missionibus Chinae, Tunchini, Cochinchinae atque Siami accommodatae...* Rome, 1669. Les éditions suivantes eurent lieu en 1744, 1807, 1840, 1874, 1886, 1893. Il existe une bonne traduction française, par un Missionnaire de Scheut : *Instructions aux Missionnaires de la S. C. de la Propagande*, Louvain, Aucam, 1928.

3. Pachtler, *op. cit.*, p. 191 et suiv.

4. Bref *Onerosa pastoralis*, du 4 février 1664, *Bibl. Miss.*, V, p. 608, n. 1700.

5. Bref *Alias emanarunt* du 23 octobre 1673, *Bibl. Miss.*, V, p. 626, n. 1.780, — Bref *Decet Romanum* du 23 décembre 1673, *ibid.*, p. 628, n. 1.789.

6. Huonder, *op. cit.*, pp. 136, 183 (concession du 12 février 1756) ; — Brou, *Revue d'Histoire des Missions*, 1927, p. 402.

vingt ans, comme nous l'avons dit, on ne put faire que treize prêtres [1].

Le Séminaire central de Mahapram fut détruit en 1758 par les Birmans ; on le transféra d'abord à Cancao, sur les frontières du Cambodge, puis à Hondao, et enfin près de Pondichéry, où il s'éteignit en 1805, faute de personnel [2]. En 1808, un nouveau Séminaire général fut fondé à Pulo-Pinang, dans la presqu'île de Malacca [3].

Dès le début, on avait constitué ici et là quelques Petits Séminaires, fondés et maintenus au prix d'énormes sacrifices. Il y eut bien des déceptions, mais aussi des consolations, car 26 des prêtres sortis de ces maisons sont aujourd'hui sur les autels, comme Bienheureux martyrs ; il faut ajouter qu'au moment de la disette de missionnaires européens causée par la Révolution française, ce furent les prêtres indigènes, avec les rares représentants du Séminaire des Missions Etrangères, qui maintinrent le catholicisme dans la plus grande partie de l'Indo-Chine [4].

Pulo-Pinang marquait déjà un réel progrès sur ses devanciers dans la formation cléricale : quatre années étaient employées aux études classiques, trois à la Philosophie et à la Théologie [5]. Ce n'était pas encore assez, mais il s'agissait de faire vite pour venir au secours des Eglises en souffrance. Car il n'y avait pas que des Indo-Chinois à Pulo-Pinang : on y voyait des Chinois, des Japonais, des Coréens, des Birmans, des Siamois, des Indiens, mélangés aux Annamites, aux Tonkinois et aux Cochinchinois [6]. Les Petits Séminaires des diverses Missions déversaient là leurs jeunes gens pour les trois années de formation ecclésiastique et celles qui n'avaient pas de Petit Séminaire y recouraient pour les études classiques. En 1822, il y avait 132 élèves, 150 en 1840, 180 en 1850, 132 en 1870. Puis vint la descente : 95 en 1880, 67 en 1892, 10 ou 15 en 1890 [7].

1. Huonder, *op. cit.*, p. 137 : 11 Cochinchinois, 2 Tonkinois. Il y avait, au Séminaire de Mahapram 39 séminaristes : 11 Tonkinois, 8 Cochinchinois, 3 Siamois, 1 Chinois, 3 Philippins, 1 Indien du Bengale ; les autres venaient du Pégu (Birmanie), du Japon ou des possessions portugaises.

2. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions Etrangères*, Paris, 1894, II, pp. 65 et suiv.

3. Huonder, *op. cit.*, pp. 142 et suiv. ; — *Katholische Missionen*, 1875, p. 140, 1877, p. 4.

4. Cf. Huonder, *op. cit.*, p. 142.

5. *Ib.*, p. 143.

6. *Ib.*, p. 143.

7. *Ib.*, p. 144.

C'est que, peu à peu, les Missions se renforçaient et gardaient leurs sujets dans leurs propres Séminaires. Ceux de l'Indo-Chine furent vite prospères. La préparation intellectuelle des candidats au sacerdoce devint de plus en plus soignée, puis normale, et aujourd'hui les Vicariats d'Indo-Chine comptent parmi ceux qui ont la plus belle proportion de prêtres indigènes [1].



Les missions de Chine, pendant les cinquante premières années (1581-1631) restèrent presque exclusivement entre les mains des Jésuites. Les premiers prêtres chinois furent Grégoire Lo Wen-Taao ou Lopez, Dominicain (ordonné en 1656), Emmanuel Cheng Wei-hsin, Jésuite (1671), appelé aussi Sequeira, puis trois autres Jésuites (1688) [2].

Pourquoi a-t-il fallu attendre 75 ans la première ordination ? Il est certain que Valignano, que nous avons déjà vu à l'œuvre au Japon, demandait en 1589 de pouvoir admettre dans la Compagnie quatre Chinois de Macao et parlait de fonder un Séminaire [3]. Le Provincial, faisant rapport sur les deux novices reçus en 1591, énonce nettement l'intention de les préparer au sacerdoce, pour imiter ce qui s'était fait au Japon [4]. Plus tard, il revient sur le projet de Séminaire [5], qui fut ouvert à Maco en 1594 [6], sous forme de Scolasticat. Pendant ce temps, les missionnaires travaillant en Chine parlaient dans le même sens et demandaient même un Petit Séminaire en Chine.

En 1615, le P. Trigault postulait auprès du Saint-Siège pour l'obtention d'un privilège destiné à faciliter la multiplication des prêtres chinois, c'est-à-dire l'usage de la langue chinoise dans la Liturgie. En 1616, il parlait même à Paul V d'un ou de plusieurs

1. Sur le retour à la formation normale, cf. *Une erreur d'information* dans le *Bulletin des Missions*, Abbaye de Lophem, 1929, p. 543. — Les statistiques de la *Guida delle Missioni Cattoliche*, Rome, 1934, donnent 1.214 prêtres indigènes en Indo-Chine, 4.807 Sœurs et 349 Frères : ce pays vient au 4e rang du monde pour les prêtres et au premier pour les Sœurs missionnaires. Il n'est dépassé que par la Chine pour le chiffre absolu du clergé indigène.

2. Pasquale D'Elia, S. J., *Intorno alla questione del clero indigeno*, dans *Il Pensiero Missionario*, Rome, 1936, p. 18.

3. Lettre inédite, citée par le P. D'Elia, *ib.*, pp. 19-20.

4. *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, S. J., éditées par le P. Tacchi Venturi, Macerata, I, p. 207, pp. 84, 94, 102.

5. D'Elia, *art. cité*, p. 23.

6. D'Elia, *ib.*, pp. 23-25.

évêques en Chine pour les ordinations [1]. Un confrère traduisait pendant ce temps la Bible, le Missel, le Rituel et le Bréviaire. Le Saint-Siège acquiesça et le Bref *Romanae Sedis Antistes* du 27 juin 1615 consacrait la Liturgie chinoise [2].

Qu'est-il advenu de cette pièce extraordinaire ? Benoît XIV dit qu'elle ne fut jamais expédiée [3]. Albizzi prétend qu'il ne fut ni exécuté ni livré aux Jésuites [4]. On ne le trouve dans aucun Bullaire, mais dans un Régeste des concessions faites à la Compagnie et conservée dans ses Archives. D'autres disent qu'il a été retenu à Macao, bien que les missionnaires en aient eu connaissance en Chine [5]. Ce qui est vrai, c'est que les Portugais de Macao menaient grande bataille contre les théories de Trigault et l'esprit des missionnaires de l'intérieur. Les Mémoires postérieurs adressés au Saint-Siège et la concession de Clément XI sur le bonnet carré qu'on pouvait se mettre sur la tête pendant la célébration de la Messe, ont des références formelles au Bref de Paul V [6].

Le mystère demeure. Ce qui est certain, c'est que les traductions commencées se poursuivirent avec ardeur et que la perspective d'un clergé indigène devint de plus en plus accessible. Malheureusement, il n'y avait qu'un seul évêque pour la Chine, celui de Macao : or, il retourna en Portugal en 1623 ; l'évêque du Japon, résidant à Macao, reçut pleins pouvoirs pour ce diocèse et la Chine [7], mais il mourut en 1633 et, jusqu'en 1702, il n'y aura plus d'évêque à Macao...

La Propagande, créée en 1622, faisait des projets : en 1651, un patriarcat, deux ou trois archidiocèses et une douzaine d'évêchés [8]. Les nouveaux Vicaires apostoliques, Pallu et de la Mothe-Lambert,

1. D'Elia, *ib.*, p. 27. — Nicolas Trigault, né à Douai le 3 mars 1577, entra dans la Compagnie en 1594 et arriva en Chine en 1610 ; il y mourut le 4 novembre 1628. — Le R. P. d'Elia se demande pourquoi les huit Scolastiques Chinois présents à la mort du P. Ricci (1610) ne parvinrent pas à la prêtrise : il invoque une lettre du Général Aquaviva au P. Valignano interdisant de conférer le sacerdoce aux Chinois, malgré ce qui s'était fait pour les Japonais ; Aquaviva fait formellement une différence de traitement et les missionnaires durent s'incliner (*art. cité*, pp. 27-29).

2. Huonder, *op. cit.*, p. 159.

3. *De sacrificio Missae*, liv. II, ch. II, n. 13.

4. *De inconstantia in judiciis de fide*, Rome, 1683, tr. I, n. 43-50, pp. 374 et suiv.

5. Huonder, *op. cit.*, p. 159, note 2.

6. Huonder, *ib.*, p. 159, note 1 (concession de Clément XI), note 2 (Mémoire de Couplet) ; Brou, *Notes pour servir à l'histoire du clergé indigène en Chine*, dans *Revue d'Histoire des Missions*, 1926, p. 521, note 1.

7. Brefs d'Urbain VIII, 27 août, 7 et 20 octobre 1626, *Bibl. Miss.*, V, p. 759, n. 2129-2131.

8. *Zeitschrift fur Missionswissenschaft*, 1918 p. 26.

demandèrent la mise en application du Bref de Paul V : la commission de 1658 n'aboutit pas ; celle de 1660 se sépara sans rien conclure. Le Cardinal Barberini confie aux évêques le soin de faire une enquête sur place et, dans l'intervalle, de faire apprendre le latin à quelques lettrés [1].

Les missionnaires envoient coup sur coup deux mémoires : un du P. de Rougemont en 1667 [2], un du P. Verbiest en 1678, tous deux pour implorer une confirmation du Bref [3]. Réponse laudative, mais pas un mot du fameux Bref [4].

En 1677, Mgr Pallu aurait fait à Rome la proposition de créer treize évêques chinois [5] : un seul sera nommé, Grégoire Lou ou Lo ou Lopez, Dominicain. En 1683, le P. Verbiest envoie à Rome le P. Couplet afin de plaider personnellement la cause du clergé chinois et celle de la liturgie chinoise [6]. Cette fois, la réponse fut nettement défavorable : c'était au moment où le règlement de la querelle sur les rites chinois avait indisposé Rome contre l'esprit des missionnaires Jésuites de Pékin. Un nouveau Mémoire, en 1695, n'eut pas plus de succès [7].

Pendant que se discutait le sort de la liturgie chinoise, Macao et Pékin se trouvaient en désaccord sur le point délicat de la méthode de formation des clercs. Valignano avait fondé son Séminaire à Macao et Macao tenait aux Séminaires, comme en Europe. Pékin préconisait au contraire le choix d'hommes faits, de veufs, qui seraient formés comme du temps des Apôtres ; ils ne sauraient pas le latin, mais on pourrait vite, à cause de leur maturité, les organiser en Eglise compacte avec leurs propres évêques [8]. L'échec des tentatives concernant la liturgie entraîna celui de tout le « système de Pékin ».

Il fallait donc fonder des Séminaires. Il existait de-ci de-là

1. Brou, *art. cité*, pp. 526-527.

2. Bertrand, *Mémoires...*, p. 396. — François de Rougement est né à Maestricht le 2 avril 1624 et arrivé en Chine en 1656. Il mourut le 4 novembre 1676. Son mémoire est cité dans la *Bibl. Miss.*, V, p. 832, n. 2.339.

3. Ferdinand Verbiest est né à Pitthem le 9 octobre 1623, arriva en Chine en 1659 et mourut à Pékin le 27 janvier 1688.

4. *Incredibilis propè*, 3 décembre 1681, *Bibl. Miss.*, V, p. 873, n. 2.489.

5. D'après Schmidlin, *Missionslehre*, p. 312.

6. Philippe Couplet, né le 31 mai 1622 à Malines, était arrivé en Chine en 1655. Il mourut en y retournant, le 16 mai 1693. Il eut vite l'impression, en Europe, que l'on avait eu tort de ne pas profiter du Bref de Paul V, qui n'avait jamais été expressément révoqué. Innocent IX lui-même demanda au P. Couplet pourquoi on ne l'avait pas appliqué (Brou, *Etudes*, t. CXV, pp. 265 et suiv. ; — Huonder, *op. cit.*, pp. 161-162). Cf. relatio R. P. Philippi Couplet, *Bibl. Miss.*, V, p. 876, n. 2.495.

7. *Bibl. Miss.*, V, p. 932, n. 2.713.

8. Brou, *art. cité*, 528-530.

quelques prêtres, venus de Macao ou d'ailleurs et de qualité fort variable. Mgr Lopez, premier évêque de Nankin, était Dominicain. Les Jésuites avaient ouvert un noviciat en pleine Chine, en 1672. Les prêtres des Missions Etrangères envoyaient leurs séminaristes à Mahapram, puis à Pondichéry, puis à Pulo-Pinang, mais les résultats ne pouvaient être bien nombreux et André Ly, du Su-tchuen, se plaint de ne trouver que 7 prêtres dans l'espace de 50 ans. Un Séminaire de la Sainte-Famille est créé à Naples et donnera de bons fruits. Vers 1740, les Jésuites envoient plusieurs Chinois faire leur noviciat en Europe [1]...

Expériences assez diverses, auxquelles il faut ajouter quelques essais de fondation de Séminaires ou de formation dans les procures. Et pourtant, lors des grandes tourmentes, ce seront ces pauvres unités qui garderont les positions acquises et sauveront tout ce qui peut être sauvé. L'exemple d'André Ly est particulièrement concluant à cet égard [2].

Les essais se multiplient à la fin du XVIIIe siècle, mais ils sombrent devant les persécutions ou le plus souvent, ce qui est pire, devant le manque de ressources. Vient enfin le grand Synode du Su-tchuen de 1803, qui fixe désormais un Séminaire jusqu'alors migrateur et lui assigne un règlement destiné à régulariser recrutement et formation [3].

C'est l'ère du travail constant et solide qui commence : on l'aurait voulue plus féconde. 135 prêtres chinois en 1848, 240 en 1880, 371 en 1890, 445 en 1900, 1.575 en 1932 : tels sont les états de service que peuvent offrir les Séminaires de Chine depuis le Synode de 1803 [4].

***

En Corée, aucune de ces hésitations qui ont marqué si souvent l'histoire du clergé indigène. Il faut dire que l'évangélisation de ce pays n'a commencé qu'au XIXe siècle.

En pleine persécution, Mgr Maubant envoyait trois séminaristes en Chine, pour préparer un noyau de clergé coréen [5]. En 1839,

1. BROU, *Notes pour servir...* 2e partie, *ib.*, 1927, pp. 393-400.
2. HUONDER, *op. cit.*, pp. 182-183 ; — BROU, *art. cité*, pp. 400-401 ; — Mgr OLICHON, *Le prêtre André Ly*, Paris, Bloud, 1933.
3. BROU, *art. cité*, pp. 404-405.
4. HUONDER, *op. cit.*, p. 186.
5. En 1836, à peine arrivé. Cf. HUONDER, *op. cit.*, p. 206.

Mgr Imbert subit le martyre avec deux clercs qui l'accompagnaient partout et qui étaient ses élèves en Théologie [1]. En 1845, Mgr Ferréol pénètre au pays avec le diacre André Kim, qui devint la même année le premier prêtre coréen et qui fut martyrisé l'année suivante [2] ; le second, Thomas Ts'oi, fut ordonné en 1849 et mourut chargé d'œuvres et de mérites en 1861 [3].

Les séminaristes que l'on gardait en Corée, soit parce qu'on ne pouvait les faire sortir, soit en attendant de les envoyer en Chine et pour ne pas perdre de temps, erraient de hutte en hutte, traînés en tous sens par leur directeur au gré des circonstances tragiques du moment, fuyant les persécuteurs acharnés, se formant comme ils pouvaient [4] : on se rend compte de la difficulté qu'il y avait à constituer un clergé dans ces va-et-vient dramatiques.

Ce ne fut qu'après la tourmente que le Petit Séminaire put être repris, le Grand Séminaire ensuite : aujourd'hui, la Corée compte 64 prêtres indigènes [5].

Aux Philippines, même politique au début que dans l'Amérique du Sud : l'Eglise fut longtemps aux seules mains des Ordres religieux espagnols, Augustins, Franciscains, Dominicains et Jésuites. Il faut dire que l'enseignement secondaire y fit défaut jusqu'à l'arrivée de ces derniers, au début du XVII[e] siècle [6].

Le clergé indigène commence à se former au XVIII[e] siècle, au moins comme élément important du clergé paroissial. En 1800, il y avait en tout 1.688 prêtres, dont 911 religieux espagnols, 29 prêtres séculiers de la même nationalité et 748 prêtres séculiers philippins [7]. Sur la valeur de ce clergé indigène, les avis sont partagés : d'après les fonctionnaires, les paroisses qui lui étaient confiées semblaient plus négligées ; on aimait à relever la paresse et l'ignorance de ces ecclésiastiques philippins et l'on se plaignait de leur incurable insouciance ; on les disait peu respectés des fidèles et on allait même jusqu'à les

1. *Ib.*, p. 207.

2. *Ib.*, p. 208.

3. *Ib.*, pp. 209-210.

4. *Ib.*, p. 210 et diverses sources. La terrible persécution de 1866 fit fuir en Mandchourie les trois prêtres qui restaient dans le pays. Pendant près de vingt ans, il ne fut pas possible de commencer quoi que ce soit, tellement la rage des bourreaux sévissait sur la pauvre Eglise coréenne.

5. *Guida delle Missioni Cattoliche*, p. 77.

6. HUONDER, *op. cit.*, pp. 47-48.

7. *Ib.*, p. 48.

accuser de fomenter des troubles et de se mêler aux mouvements révolutionnaires [1].

La formation était certainement défectueuse, mais elle s'améliora quand, à partir de 1862, les Lazaristes prirent la direction de la plupart des Séminaires [2]. Du reste, on ne manque pas de témoignages pour affirmer que les rapports des autorités coloniales et de certains voyageurs péchaient nettement par exagération [3].

Plusieurs mesures de répression prises par le gouvernement espagnol et particulièrement l'exécution de trois prêtres philippins en 1872 aigrirent clergé et fidèles, et l'opposition politique s'en trouva renforcée, tant à l'égard de l'autorité civile que du clergé espagnol : cette exaspération doit être retenue comme une des causes du schisme aglipayen [4].

L'Océanie n'a été évangélisée qu'au XIX[e] siècle : les Maristes n'ont pas tardé à créer un Séminaire à Lano, puis à Vaea, dans les îles Wallis ; en 1886, Mgr Lamaze put ordonner quatre prêtres ; mais le premier représentant du clergé océanien fut Joachim Gata, des îles Tonga, élève de la Propagande, ordonné en 1866 [5]. Les débuts étaient prometteurs, mais les déceptions furent nombreuses et les résultats minimes : ici encore, les avis sont partagés ; certains missionnaires plaident avec persévérance pour l'idonéité de la race au sacerdoce, pendant que d'autres la déclarent incapable de constance et de vertu.



Pour ce qui concerne l'Afrique et la race noire, le reproche formulé par les missionnaires en chambre au sujet des missions de l'Extrême-Orient, reparaît à peu près dans les mêmes termes ; mais cette fois, nous le trouvons sous la plume de vrais missionnaires,

1. *Ib.*, pp. 49-51. — *Los Frailes Filippinos*, Madrid, 1898 ; — *Documentos interesantes acerca de la secularizacion y amovilidad de los Curas regulares de Filipinas*, Madrid, 1897.

2. HUONDER, p. 52.

3. BLUMENTRITT, *Versuch einer Ethnographie der Philippinen*, Gotha, 1882, p. 19 ; — Von HUGEL, *Der stille Ozean und die spanischen Besitzungen*, Wien, 1864, p. 344 ; — Amiral Jurien DE LA GRAVIÈRE, *Revue des Deux-Mondes*, 1852, III, p. 259 ; — *El Archipelago Filipino*, Washington, 1890, p. 255.

4. HUONDER, *ib.*, p. 55. — Cf. *Dossiers de l'Action Missionnaire*, n. 32, p. 2 ; — DESMET, Sch., *Het Philippijnsch Nationalisme en de Missien*, 3[e] Semaine miss. de Louvain, pp. 84-94 ; — BOONEN, Mill-Hill, *Le schisme aglipayen*, 7[e] Semaine miss. de Louvain, pp. 104-129.

5. HUONDER, *op. cit.*, pp. 251-253. — Il ne faudrait pas omettre le nom de Mgr Bataillon et le souvenir de ses tenaces efforts pour arriver malgré tout à constituer un clergé océanien ; on en trouvera le récit dans la conférence du R. P. DUBOIS, Mariste, *Formation des élites dans les missions de Polynésie, Apostolat Missionnaire de la France*, années 1927-28, Paris, Bloud 1929, pp. 147-180.

comme Mgr Kobès et le P. Duparquet. La ruine des anciennes missions africaines viendrait, d'après eux, de la faute de ceux qui, ayant abordé le continent noir au XVIe siècle, n'auraient pas eu la pensée de constituer un clergé noir [1].

Malheureusement les faits ne paraissent pas confirmer tout à fait ce jugement : en 1520, le fils du roi nègre converti et apôtre, Alfonso ou Affonso, le jeune prince Henri, fut sacré par Léon X évêque d'Utique pour gouverner la chrétienté naissante du Congo [2]. Il mourut trop vite, un peu accaparé par son père, en 1535. Plusieurs prêtres noirs, ordonnés ensuite ou vers le même temps, continuèrent à se dévouer, mais n'eurent pas de successeurs [3].

La vraie cause de l'échec de ces missions si intéressantes réside à la fois dans les méthodes peut-être déficientes des missionnaires, d'après plusieurs auteurs [4], mais aussi et surtout dans les exactions portugaises, la traite des esclaves, les mauvais exemples des colons et la mort d'Affonso : par haine des Européens, la population revint au paganisme.

Le XIXe siècle devait reprendre cette tâche interrompue : les fils du P. Libermann et du Cardinal Lavigerie avaient des directives fort nettes au sujet de la formation d'un clergé indigène et ils se hâtèrent de les mettre en pratique. Le premier Séminaire fut fondé en 1847 avec douze jeunes gens ; en 1863, Mgr Kobès créa le fameux Séminaire de Ngazobil et, en 1864, il avait la joie d'ordonner le premier prêtre sénégalais, qui mourut en 1876 [5].

Mais les fruits venaient avec une désespérante lenteur : en 1902, on n'avait encore pu ordonner que dix prêtres [6].

Au Gabon également, on commença sans retard, mais la première ordination n'eut lieu qu'en 1900 ; au Congo français, en 1892 ; au Congo portugais, en 1906 [7].

1. Mgr Kobès, *Annales de la Propagation de la Foi*, XXXVIII, p. 33, 1854. — Le P. Duparquet disait la même chose vingt ans plus tard : cf. Huonder, *op. cit.*, p. 214.

2. Bulle *Vidimus quae*, du 8 mai 1518, citée dans *A. F. E. R.*, avril 1936, pp. 57-60.

3. Cf. Maurice Colas, S. J., *Affonso, Roi de Congo de 1507 à 1543*, dans *Xaveriana*, mars 1932, n. 99 ; — Plattner, S. J., *Don Anrique, Bischof, Prinz und Neger*, dans *Katholische Missionen*, 1935, pp. 65-69.

4. Schmidlin, *Storia*... trad., II, p. 44.

5. Huonder, *op. cit.*, pp. 215-217. — A vrai dire, ce n'était pas le premier : trois Sénégalais avaient été ordonnés en 1841 ; ils étaient, le croirait-on ? le résultat des efforts d'une femme, Mère Javouhey. Mais ils ne purent s'entendre avec les nouveaux missionnaires, arrivés en 1843, et durent se disperser. Cf. le beau livre de M. Georges Goyau, *Un grand homme, Mère Javouhey*, Paris, Plon, 1929, pp. 134, 163, 194, 244-246.

6. *Annales Apostoliques*, 1902, p. 137.

7. Huonder, *ib.*, pp. 224, 226, 229.

En Afrique orientale, la florissante mission de l'Uganda donna ses premiers prêtres en 1905, mais les autres missions ne récoltèrent que des insuccès pendant bien des années [1].

L'Afrique méridionale débuta par trois prêtres zoulous ordonnés à Rome vers 1903-1907 [2], Madagascar par l'ordination de 1882, après un essai infructueux de Séminaire à La Réunion en 1850 [3].

Le Cardinal Massaia, en Ethiopie, formait lui-même des candidats au sacerdoce : il les emmenait avec lui partout et les instruisait à sa manière, qui ne pouvait être continuée après lui ; des Séminaires furent donc institués au Harrar, au Kaffa et au Nord de l'Abyssinie [4].

Les noirs des Etats-Unis attendirent longtemps leur premier prêtre, qui fut ordonné en 1888. Les Joséphites du Sacré-Cœur et d'autres religieux se sont mis à la besogne et l'avenir promet de belles moissons sacerdotales [5].

On peut conclure de ce rapide exposé que si la race noire n'a pas connu en général les refus obstinés qui l'auraient écartée de l'autel, c'est d'abord parce que les missions africaines ont été inaugurées plus tard ; c'est aussi parce que les Congrégations religieuses abordaient le travail de l'apostolat suivant des méthodes mieux définies par des hommes de génie ou tout au moins d'esprit plus conforme aux pensées de l'Eglise.

Pourtant, on a relevé, au courant de ce XIXe siècle, un scrupule que plusieurs ont estimé excessif au sujet de la formation des séminaristes et de l'admission aux Ordres sacrés, des jugements qui se ressentaient de l'esprit général du clergé européen et, dans un grand nombre de missions, une espèce d'insouciance pratique : la question ne se posait pas ; on était venu dans la brousse pour se dévouer, pour « missionner » et rien de plus ; l'idée ne venait pas de songer à susciter des vocations ; on se serait tué à la tâche sans penser à regarder vers l'avenir et à pourvoir de prêtres noirs des missions que l'afflux des conversions allait bientôt rendre d'une pesanteur extrême.

1. *Ib.*, p. 234.

2. *Ib.*, pp. 235-237. Il y a lieu de se défier de certaines appréciations formulées ici par le P. HUONDER sur la foi de correspondances tendancieuses.

3. *Ib.*, pp. 238-239.

4. *Ib.*, pp. 239-245.

5. GILLARD, S. S. J., *The Catholic Church and the American Negro*, p. 85 : il donne les noms des prêtres noirs jusqu'en 1929. Il y en a neuf ! Et l'on compte aux Etats-Unis plus de 25.000 pasteurs protestants noirs (cf. GILLARD, *The Negro American*, 1934, p. 43). La *Guida delle Missioni Cattoliche* en accuse une douzaine, p. 82.

***

De cet aperçu relativement succinct (nous avons dû nous borner aux traits saillants du passé et résumer à mesure que nous approchions du présent), le lecteur tant soit peu réfléchi ne manquera pas de tirer une conclusion très simple : il y a, entre le XVIe siècle et les suivants, une différence notable ; de même, entre le XVIIe et le XVIIIe d'une part, et le XIXe de l'autre. Si enfin, nous consultons les chiffres des vingt dernières années, nous ne pouvons retenir un mouvement de surprise joyeuse en découvrant le magnifique essor qui suit les encycliques *Maximum illud* et *Rerum Ecclesiae.*

Au XVIe siècle, c'est l'opposition tranchée de l'immense majorité des missionnaires contre quelques esprits clairvoyants et hardis. C'est la difficulté énorme que les hommes avisés éprouvent à faire triompher leurs idées. C'est la crainte de l'inconnu qui saisit même les meilleurs. C'est l'hésitation devant les échecs possibles ou réels, et c'est quelquefois le recul définitif.

De 1600 à 1650, l'opposition se tait peu à peu, on se met en branle, mais non sans de nombreuses répugnances et de sourdes hostilités, qui souvent neutralisent les efforts positifs.

Les préjugés demeurent longtemps assez forts pour nuire au rendement des Séminaires, particulièrement sous le rapport de la quantité, au point que certains ont pu parler d'une « production au compte-gouttes ».

Les obstacles ne paraissent levés qu'à la suite de l'énergique intervention de Benoît XV et surtout du Pape heureusement régnant, S. S. Pie XI.

A ces constatations élémentaires, il faut ajouter la recherche des causes d'une évolution historique si sensible, recherche qui ne sera pas bien longue, ni difficile.

En effet, après les quelques actes des Congrégations romaines ou des Papes dont nous avons parlé incidemment, ou les initiatives comme celle de Léon X sacrant lui-même le prince nègre Henri du Congo, il faut placer un fait d'une importance capitale, la création de la Sacrée Congrégation de la Propagande, en 1622, et son activité prépondérante à dater de cette époque. A peine établie, en effet, elle multiplie ses instructions et ses décrets sur la question qui nous intéresse. Et le résultat s'en fait immédiatement sentir.

En 1626, elle ordonne à l'évêque du Japon, réfugié à Macao, de se hâter de faire des prêtres et particulièrement d'élever au sacerdoce les clercs qui l'entourent [1].

Le 28 novembre 1630, elle écrit : « Il faut à tout prix pourvoir à l'ordination des jeunes Indiens qui seront jugés les plus aptes aux Ordres sacrés et au sacerdoce, après les avoir instruits avec diligence et exactitude, éprouvés pendant quelques années quant aux mœurs et formés à la piété et aux fonctions religieuses. » Et elle ajoute les motifs, dans une déclaration qui témoigne de l'importance attachée à cet avertissement : c'est d'abord parce que les Apôtres n'ont pas procédé autrement dans la primitive Eglise ; c'est ensuite parce que les indigènes jouissent davantage de la confiance de leur peuple ; c'est enfin parce qu'ils en connaissent mieux la langue et les coutumes [2].

La Constitution d'Alexandre VII (18 janvier 1658) proscrit plusieurs abus constatés dans l'Inde et ordonne de recevoir les nobles dans les Séminaires, de ne pas exclure les néophytes de la vie religieuse, de ne pas refuser aux prêtres séculiers indigènes les bénéfices ecclésiastiques et de ne pas leur interdire d'entendre les confessions [3].

Le même Pontife écrit aux Vicaires Apostoliques d'Indo-Chine qu'ils ont été envoyés en ce pays pour constituer un clergé indigène [4].

Nous lisons, à la date du 22 février 1663, que les prêtres Indiens doivent être assez nombreux pour qu'on puisse en placer partout et qu'ainsi l'Eglise soit assurée contre les persécutions possibles. D'où la nécessité de fonder un Séminaire pour les former [5].

La Constitution de Clément IX interdit aux prêtres européens de brimer leurs confrères indigènes et leur prescrit de les recevoir avec charité, comme de les employer à la confession de leurs compatriotes [6].

Le décret *Operosa pastoralis* d'Innocent XI (1er avril 1680) justifie la création de nouveaux Vicariats en Chine par la nécessité de pourvoir le plus vite possible à l'ordination de prêtres chinois [7].

1. PAGÈS, *Histoire de la religion chrétienne au Japon*, I, 639 ; — *Juris Pontif. de Prop. Fide*, I, p. 66 ; — *Collect.*, I, p. 543.
2. *Collect.*, I, n. 62, p. 15.
3. *Collect.*, I, n. 129, pp. 39-41.
4. *Ib.*, I, p. 543. Cf. note 139, et *Collect.*, I, p. 61.
5. *Collect.*, I, p. 51, n. 150.
6. 3 septembre 1669, *Collect.*, I, n. 187, p. 63.
7. *Collect.*, I, p. 543.

On comprend dès lors l'activité de NN. SS. Pallu et de la Mothe-Lambert, la concession des Indults destinés à rendre plus rapide la formation des prêtres et le mouvement progressif qui part du milieu du XVII[e] siècle et dont les résultats ont sauvé plusieurs Eglises d'Extrême-Orient.

Nous avons fait ici et là quelque allusion aux projets d'épiscopat indigène, dont s'occupa la Propagande durant la seconde moitié du XVII[e] siècle ; Schmidlin affirme que le zèle de cette période fut refroidi par les expériences fâcheuses faites dans l'Inde [1] ; d'autres font des réflexions analogues [2]. Il n'en est pas moins vrai que le Saint-Siège attendait mais sans rien changer de ses principes. Nous en avons la preuve dans un document fort instructif, dû à la plume du secrétaire de la Propagande, Stefano Borgia, en 1787 : « Les hérauts de l'Evangile doivent venir nécessairement de l'étranger ; mais leur prédication faite et le troupeau constitué, il convient d'en charger des pasteurs tirés du peuple même... C'est la juste conception de l'Eglise... et si l'on me dit que les Chinois n'en demandent pas, je réponds qu'il ne leur appartient pas de le faire, mais que l'Eglise catholique le réclame impérieusement [3]. »

La décadence des missions à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] arrêta tous les projets et rendit plus rares les instructions ; mais lorsque reprit le mouvement apostolique, la Propagande et le Saint-Siège veillèrent comme par le passé au respect des directives précédemment imposées et qui devenaient plus que jamais urgentes.

C'est, le 20 juin 1832, une instruction concernant les enfants de la caste inférieure des Pêcheurs, dans l'Inde [4].

C'est surtout la belle instruction du 23 novembre 1845, qui reprend toute la question du clergé indigène, rappelle les avertissements et décisions antérieures, se plaint de la non-observance des volontés du Saint-Siège, prescrit la fondation de Séminaires et une formation soignée des séminaristes, « afin, ajoute Rome, qu'ils soient aptes à toutes les fonctions ecclésiastiques et même au gouvernement des missions et à la dignité épiscopale. » Elle condamne vigoureusement et solennellement la coutume qui consiste à traiter en simples auxiliaires les prêtres indigènes, « coutume à rejeter et à

1. *Missionslehre*, p. 312.
2. MULLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien*, p. 310.
3. *Il Pensiero Missionario*, 1934, pp. 225-247 (article dû à Mgr V. BARTOCCETTI, alors minutante pour la Chine à la Propagande).
4. *Collect.*, I, n. 826, pp. 483-484.

supprimer absolument ». Elle veut que tous soient mis sur le même pied et que l'ancienneté dans le sacerdoce soit seule considérée comme base d'un ordre de préséance. Elle réprouve enfin l'esprit qui tendrait à se servir du catéchistat pour éviter la création d'un clergé et commande nettement d'orienter plutôt la jeunesse vers l'état ecclésiastique [1].

Le 12 juin 1858, une lettre au Vicaire apostolique de Pondichéry revient sur la question de la préséance et recommande un traitement identique pour tous les missionnaires quelle que soit leur origine [2].

Une instruction en date du 8 septembre 1869 se plaint du petit nombre des prêtres indigènes, insiste sur la nécessité de la formation d'un clergé séculier et demande qu'on n'admette dans les noviciats que les sujets présentant les signes d'une vocation certaine [3].

Dans le catalogue des questions posées aux Vicaires Apostoliques et rédigé en 1877, trois paragraphes sont consacrés au clergé indigène [4].

Aux Vicaires Apostoliques de Chine, le 18 octobre 1883, la Propagande recommande fortement les Séminaires, leur règlement, la formation des clercs et leur promotion au sacerdoce [5].

Aux évêques des Indes, le 19 mars 1893, elle rappelle que le nombre des prêtres doit croître en proportion de celui des fidèles. « Que les évêques, ajoute-t-elle, entrent dans cette voie sans hésiter...» Elle veut aussi que les clercs indigènes reçoivent une formation qui les mette à la hauteur de leurs confrères européens [6].

C'est dans le même temps que Léon XIII fonde le Séminaire pontifical de Kandy, pour l'Inde et Ceylan [7].

A chaque instant, la Propagande s'occupe des Séminaires, prévoit les écarts et les lacunes, redresse les abus, corrige les déficiences, excite les courages. Il faudrait citer une quantité d'actes qui règlent des détails, mais qui donnent en même temps la preuve que les doctrines directrices n'ont pas varié.

C'est alors que se fait sentir en France, par suite de la persécution et juste au moment où l'accroissement en nombre des néophytes réclame une augmentation de l'effectif missionnaire, un fléchissement

1. *Ib.*, I, n. 1.002, pp. 541-545.
2. *Ib.*, I, p. 544, note.
3. *Ib.*, II, n. 1.346, p. 21.
4. *Collect.*, II, n. 1473, pp. 109-112.
5. *Ib.*, II, n. 1606, pp. 187-196.
6. *Ib.*, II, n. 1828, pp. 286-290.
7. Voir les détails de cette fondation dans H. Josson, S. J., *Le Père Sylvain Grosjean*, *Museum Lessianum*, Louvain, pp. 211-241.

marqué des vocations apostoliques. D'autres nations viennent remplir les vides causés par les lois d'ostracisme, mais ces renforts ne suffisent pas à répondre aux nouveaux besoins : ils auraient tout au plus fourni l'appoint nécessaire en vue des larges mouvements de conversions imminents, si la source principale n'avait pas diminué son débit. La guerre mondiale arrête encore davantage le cours du recrutement, rappelle nombre de missionnaires, généralement les plus jeunes, dont plusieurs tombent sur les champs de bataille, puis expulse certains autres du terrain qui leur avait été confié par l'Eglise..

Et c'est précisément l'instant où le monde entier va subir, à cause de cette conflagration universelle et des diverses crises qui la suivront, une évolution morale décisive : une quantité d'idées sont changées, des préjugés abolis, les peuples rapprochés ; une ère nouvelle va s'ouvrir. Malheureusement aussi, c'est l'instant que choisit le protestantisme pour renouveler ses méthodes de conquête et le communisme pour s'organiser et entreprendre de soulever un peu partout les mécontents.

Comme il faut que les vues de l'armée apostolique deviennent plus grandes, plus larges et (nous osons le dire) plus ambitieuses ! Comme il est urgent que sa tactique évolue, elle aussi, non pas dans ses principes, que l'Eglise affirme depuis si longtemps, mais du moins dans leur application plus stricte ! Il est indispensable, et l'heure presse, que les missionnaires soient contraints, par des actes solennels de leur chef, à voir plus loin que le jour où ils vivent et que la tâche qu'ils accomplissent. Il est nécessaire que l'on se rende compte enfin et partout que l'heure est sonnée des mesures à longue portée.



L'Esprit-Saint assiste son Eglise et l'homme qui devait donner ce coup de barre décisif ne lui a pas manqué. Ce fut Benoît XV et, après lui, le glorieux Pape Pie XI.

La Lettre Apostolique *Maximum illud*, du 30 novembre 1919, juste au lendemain de la grande guerre, commence cette œuvre de grand style.

Benoît XV renouvelle la plainte émouvante de plusieurs de ses prédécesseurs sur le petit nombre des fidèles en pays païens, qu'il compare aux héroïques efforts fournis par les missionnaires. Il ne craint pas d'attribuer une des causes de cette disproportion aux

méthodes employées et particulièrement au défaut de clergé indigène. Il s'étonne que des régions évang lisées depuis des siècles n'en possèdent point encore, malgré leur degré de civilisation, et déclare manifeste l'erreur qui a fait utiliser, pour la formation de ce clergé, en certains endroits, des procédés incomplets et défectueux.

L'Encyclique *Rerum Ecclesiae*, de Pie XI (28 février 1926), confirme la Lettre précédente et la complète. Elle s'attache à détruire les préjugés funestes qui ont empêché la floraison du clergé indigène.

Qu'on ne dise donc plus : le clergé indigène est une œuvre importante, personne ne le nie ; mais nous devons courir au plus pressé. Pie XI nous dit clairement que c'est la première des œuvres en mission et qu'elle doit occuper la première place dans les préoccupations des évêques.

Qu'on ne dise plus : nous avons obtenu déjà de bons résultats, grâce à notre prudente lenteur ; trop de précipitation gâterait l'avenir. Pie XI répond que nous n'avons pas lieu de considérer les fruits du passé comme suffisants, car nous sommes loin de compte.

Qu'on ne dise plus : les prêtres indigènes rendront d'utiles services si l'on sait les maintenir à leur place d'auxiliaires et si on leur assigne un rôle de troupes de complément, comme à un élément inférieur. Pie XI affirme fortement que telle n'est pas la pensée de l'Eglise : ce clergé doit être l'égal de l'autre ; bien plus, c'est à lui que sera confié un jour le gouvernement des Eglises dites aujourd'hui missionnaires. Les troupes de complément, ce sont les missionnaires venus de l'extérieur, puisqu'ils doivent plus tard céder la place aux chefs normaux des Eglises indigènes.

Qu'on ne dise même plus : ces prêtres indigènes ne sont pas missionnaires ; la règle est de mettre entre leurs mains les paroisses établies. Pie XI veut qu'on leur accorde les mêmes droits qu'aux Européens et note qu'ils sont souvent en possession de moyens d'apostolat supérieurs. Tout au moins, il ordonne qu'on ne leur refuse jamais le titre de missionnaires.

Qu'on ne dise plus : les séminaristes indigènes ne peuvent recevoir une instruction aussi forte que les étudiants européens. Pie XI n'accepte pas ce jugement pessimiste : il prescrit pour les séminaristes indigènes une formation intellectuelle égale à celle de leurs confrères d'Europe et ne craint pas d'apporter le témoignage de son expérience romaine pour affirmer que bien des fois ces jeunes

gens, loin de céder aux blancs en pénétration d'esprit, s'étaient montrés capables de lutter avec eux et non sans succès [1].

Pie XI fit plus : on avait reproché aux missionnaires de n'avoir point favorisé l'élévation de prêtres indigènes à l'épiscopat [2] ; plusieurs avaient répondu que ce n'était point à eux de choisir les évêques [3]. Les polémiques sur cette question risquaient de s'éterniser et de dégénérer : coupant court à toute possibilité d'arguties, le Pape clôt le débat par un fait retentissant, convoque à Rome six prêtres chinois et les consacre lui-même. Le geste a été renouvelé depuis : le premier évêque japonais, un évêque indien et le premier évêque tonkinois ont eu le même honneur, ainsi que plusieurs autres pour la Chine.

Aujourd'hui, il y a dans l'Orient chrétien plus de trente évêques indigènes. Ajoutons que l'on compte, dans le monde entier, environ 90 Grands Séminaires et près de 300 Petits, avec à peu près 5.000 clercs et 15.000 petits séminaristes.

La *Guida delle Missioni Cattoliche* accuse le chiffre de 4.702 prêtres indigènes, dont 1.559 en Chine, 1.276 dans l'Asie du Sud-Est, 1.158 dans l'Inde, 281 en Afrique, 189 en Amérique, 157 au Japon, 66 dans l'Asie occidentale, 11 en Océanie et 5 dans les Indes orientales [4]...

***

ARGUMENTS

En commençant cette étude, nous disions qu'il fallait confronter avec l'histoire les arguments de la théorie. Nous avons entendu l'histoire ; nous comprendrons mieux les raisons que l'on apporte d'ordinaire en faveur de la constitution d'un clergé indigène dans les missions, et nous pourrons discuter avec plus d'équité et de sérénité le problème des responsabilités.

Les premiers arguments qui sont généralement mis en avant sont d'ordre *méthodologique*.

1. Cf. *Dossiers de l'Action Missionnaire*, n. 121, pp. 2-3.

2. « Grégoire Lopez, un de ces rarissimes Chinois, l'unique, je crois, auquel vous ayez laissé porter la mitre, dans un jour de surprise. » (Chan. Joly, *Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, I, p. 362.) Or, on se rappelle que les propositions de Mgr Pallu parlaient de 13 évêques chinois. Est-ce là faire œuvre d'historien ou de pamphlétaire ?

3. Cf. Chan. Joly, *Tribulations d'un vieux chanoine*, p. 236.

4. Une récente statistique nous permet d'élever à 333 le nombre des prêtres de l'Afrique, seulement pour le rite latin. Il faudrait y ajouter, comme on le fait dans l'Inde, ceux des rites orientaux, peut-être une centaine. (Cf. Statistiques d'*A. F. E. R.*, n. 5, avril 1936.)

Ils reposent sur un principe ainsi formulé par le R. P. Charles, S. J. [1] : « Quand une mission débute, elle demeure souvent stagnante pendant des années. On cherche à pénétrer, on attend l'occasion favorable ; le personnel missionnaire reste à peu près stabilisé. Puis arrive le moment providentiel, l'heure de la grâce, l'ébranlement de la masse et les demandes de conversion par groupes... Le personnel missionnaire profite de l'occasion, tout le monde s'emploie à la pêche miraculeuse et on enregistre des statistiques très consolantes. Malheureusement, à la différence de la pêche, le poisson ramené n'est pas consommé. Il continue à demander des soins de plus en plus assidus. Les églises, les chapelles avec le service religieux ; les confessions, les communions ; les écoles, le catéchistat et les catéchuménats... bref, toute la besogne de paroisse réclame impérieusement des prêtres. Ce sont les convertisseurs qui doivent alors faire la besogne de curés. On prélève sur les troupes d'offensive les unités nécessaires pour assurer le service d'étapes. C'est dire qu'à bref délai, par son succès même, la marche en avant est arrêtée. Il y aurait bien un moyen de la continuer : ce serait d'envoyer sur place au moins autant de nouveaux missionnaires qu'en absorbent les chrétientés déjà constituées. De cette façon le contingent de manœuvre resterait toujours mobile. C'est ce qui se fait dans toutes les campagnes militaires. Mais aucune société missionnaire ne tient en réserve les effectifs énormes qu'il faudrait pour permettre une pareille opération. Il n'est pas rare, dans des périodes de conversions en masse, de voir doubler en deux ou trois ans le chiffre des catéchumènes ou des baptisés. Quelle est la société missionnaire qui pourrait en trois ans doubler son personnel de prêtres ? La seule manière de résoudre le problème, c'est donc de former sur place, dans des séminaires indigènes, un clergé nombreux et solide ; les missions ne peuvent plus progresser que par cette méthode ».

On objectera, et c'est la pratique imposée par les circonstances et acceptée en bien des endroits, qu'il importe d'abord de consolider les positions acquises et d'attendre les renforts, en interrompant dix ans, vingt ans et parfois davantage le travail de conquête. Bien des missions en sont à ce régime : les chrétientés absorbent tous les missionnaires ; l'augmentation du nombre des catholiques équivaut à peu près à celui de la population baptisée, plus quelques conversions

1. *Dossiers de l'Action Missionnaire*, n. 121, p. 3.

obtenues isolément ici ou là ; les missionnaires deviennent de plus en plus des curés de paroisses et perdent jusqu'au désir de se refaire conquérants ; l'attente, qui ne devait être qu'un état provisoire, se change peu à peu en un état normal, se stabilise, et fixe de plus en plus chez ceux qui auraient dû être apôtres une psychologie sédentaire.

Or, cette tactique va directement à l'encontre des enseignements donnés dans *Maximum illud* et *Rerum Ecclesiae* : les Lettres pontificales préconisent en effet l'occupation extensive de toutes les parties du territoire à évangéliser ; on ne peut cantonner les missionnaires dans une région de convertis, en réservant à plus tard la marche en avant ; il faut, au contraire, et le plus vite possible, les disperser en tous sens, de façon que pas un coin du pays ne soit privé des bienfaits de la prédication de l'Evangile.

Qui veut la fin veut les moyens : il est donc facile de conclure que, pour arriver à cette occupation extensive, il faut augmenter les effectifs et créer un clergé indigène.

On pourrait formuler plus brièvement ce principe de tactique : les missionnaires que l'Europe chrétienne envoie en pays infidèle sont essentiellement destinés au défrichage du terrain et à la plantation de l'Eglise ; à mesure donc que se constituent des chrétientés, ils doivent aller plus loin, laissant au clergé issu de ces chrétientés elles-mêmes le soin de les gouverner. Ce serait une erreur fondamentale que de les éterniser dans l'administration paisible des paroisses.

Ce qui ne veut pas dire, hâtons-nous de le noter à la suite de Pie XI, que les prêtres indigènes soient exclus par définition des troupes d'assaut : outre que leur place est toute marquée dans le ministère statique, ils peuvent être missionnaires conquérants au même titre que leurs frères d'Europe, et avec des chances au moins égales de succès.



Ce principe posé, nous nous trouvons en présence des divers arguments de méthode qui en découlent.

C'est d'abord l'impossibilité où se trouvent les Instituts missionnaires de pourvoir indéfiniment à l'alimentation de l'armée apostolique. Que de fois les faits ont donné raison à la plainte du Sauveur : *operarii autem pauci* ! D'où la nécessité pour le Saint-Siège de procéder à des répartitions qui diminuent le territoire de tel Institut pour

confier à un nouveau venu la tâche de poursuivre l'avance momentanément suspendue...

C'est ensuite le grand avantage que présente le clergé indigène, lequel connaît mieux que tout autre la langue et les mœurs des populations à convertir et qui n'a point à subir la lente préparation exigée des missionnaires d'importation ; qui n'éprouve aucune difficulté à s'acclimater, puisqu'il est chez lui ; qui offre plus de garanties de stabilité, aussi bien en face des fatigues ou des maladies causées par les travaux de l'apostolat que devant les persécutions ou les mouvements xénophobes ; qui, enfin, pourra mieux que tout autre, développer au sein de son peuple l'esprit d'entr'aide à l'œuvre missionnaire.

On a souvent exploité le premier argument : S. S. Pie XI touche du doigt la situation de l'Europe, qui ne pourra pas toujours envoyer au loin ses enfants et qui doit déjà songer sérieusement à ramener dans le giron de l'Eglise les dissidents de toute sorte qui peuplent son territoire. Cela s'appelle voir les choses de loin ; mais qui niera la justesse et l'à-propos de ces réflexions, en un temps où la pénurie des vocations sacerdotales se fait sentir dans les nations de plus en plus laïcisées ?

Une considération d'un genre spécial renforce singulièrement cette remarque d'ordre pratique : le rythme actuel des conversions ne peut durer sans nous obliger, ou bien de multiplier outre mesure et au-delà de nos possibilités les missionnaires indispensables, ou bien de renoncer à continuer l'œuvre entreprise et de renvoyer à une date insensée l'entrée dans la Sainte Eglise d'une quantité de peuples à peine entamés à l'heure actuelle. Ce rythme est d'ailleurs rompu au centre de l'Afrique, où « l'Esprit-Saint souffle en tornade », comme on a dit très justement [1]. Il faut tout prévoir et nos missions ont besoin, ne nous lassons pas de le redire, de chefs qui sachent porter leurs regards sur les possibilités d'un consolant avenir.

Or, prévoir, c'est pourvoir. Si des missions très jeunes, comme celles de l'Afrique centrale, sont excusables de n'avoir sous la main qu'une poignée de prêtres indigènes à offrir aux foules effrayantes qui implorent le baptême, les missions plus anciennes se doivent de ne pas se trouver, le cas échéant, devant cette douloureuse angoisse, obligées de se demander que sacrifier, ou la vie chrétienne des convertis ou le soin des postulants à la foi.

1. Revue *Grands Lacs*, 9, rue Grandgagnage, Namur, nº de mars 1935.

Le second argument reçoit, du fait de l'esprit constaté un peu partout dans le monde, un terrible renfort. Les nations quelque peu civilisées, celles à plus forte raison qui le sont sérieusement, n'ont jamais supporté complètement l'activité religieuse d'étrangers de race : que dire si ces importateurs de doctrines nouvelles demeurent durant des siècles, avec un quasi-monopole de fait pour diriger, enseigner et administrer les fidèles qu'ils ont recrutés dans le pays ? Il n'en faut pas plus pour donner à la religion qu'ils prêchent une caractéristique d'importation étrangère, une note d'exotisme.

Il en résulte un état de défiance, qui paralyse les sympathies, quand il n'éveille pas les hostilités. Si des considérations politiques s'en mêlent, nous avons des persécutions imminentes et il suffit d'un incident insignifiant pour les déchaîner. N'est-ce pas un peu l'histoire des guerres déclarées au catholicisme à diverses époques au Japon, en Chine, en Annam et des proscriptions tenaces qui nous ferment l'entrée de plusieurs nations asiatiques ?

Nous avons omis de parler de l'Inde : mais qui ne sait qu'aujourd'hui le mouvement nationaliste ne nourrit pas une tendresse excessive pour le christianisme, que ses propagandistes considèrent volontiers comme une religion européenne ?

« Puis-je à la fois être Japonais et chrétien ? » demandait un personnage à l'archevêque de Tokio. Question qui cache un préjugé injuste, sans doute, mais la seule réponse à donner, la seule réponse convaincante, c'est de montrer aux Japonais une Eglise nationale.

« Le jour où la Chine intelligente, écrit Louvet, sera persuadée qu'on peut être à la fois chrétien et Chinois..., le christianisme obtiendra droit de cité dans ce grand empire [1]. »

« Si j'envoyais des troupes de bonzes et de lamas dans votre pays pour y prêcher leurs lois, comment les recevriez-vous ? Vous voulez que tous les Chinois se fassent chrétiens, votre loi le demande, je le sais bien, mais, en ce cas, que deviendrions-nous ? Les sujets de vos rois. Les chrétiens que vous faites ne reconnaissent que vous... Dans un temps de troubles, ils n'écouteraient d'autre voix que la vôtre... » Ainsi parlait aux Jésuites du XVIIe siècle l'empereur Young-tcheng [2].

Quoi qu'il en soit, et même si de tels soupçons infirment en fait la puissance de propagation du Saint Evangile en ralentissant le

1. Cité par le Chan. Joly, *Le Christianisme et l'Extrême-Orient*, p. 136.
2. *Ib.*, p. 259, d'après Mgr Favier.

mouvement des conversions (ce qui serait déjà une raison d'enlever aux païens ce motif de défiance), Pie XI fait remarquer avec sagesse que les missions peuvent subir de graves secousses par suite de guerres xénophobes ou de troubles politiques, ou même de mesures administratives prises en pleine paix par des gouvernements désireux de se débarrasser des étrangers, ou même encore de la volonté d'une civilisation en progrès, soucieuse de se suffire à elle-même : il faut en ce cas, ajoute-t-il, que les territoires missionnaires soient enveloppés d'un réseau serré de prêtres indigènes, capables de sauver de la ruine spirituelle le peuple chrétien. Nous avons bien lu : « un réseau », c'est-à-dire une organisation complète, ne laissant inoccupée aucune partie du terrain.



Passons à l'argument *historique*.

La tradition de l'Eglise, depuis les temps apostoliques jusqu'à la fin des missions médiévales, est claire, formelle, péremptoire. On n'y a pas suffisamment pensé, dit Pie XI : les Apôtres, à chaque chrétienté nouvelle, donnaient des pasteurs choisis parmi les enfants du pays et non pas un clergé d'importation. Consultez le Nouveau Testament, dit la Propagande, et lisez les historiens ecclésiastiques ; vous y trouverez que partout les Apôtres établissaient des prêtres élus parmi les plus sages du peuple. Ils formaient des Eglises complètes, fonctionnant avec leurs éléments propres sous la haute surveillance du Collège Apostolique.

Rien de plus suggestif sous ce rapport que la scène des adieux de Saint Paul au clergé de Milet et des églises voisines [1].

Qu'on relise les Epîtres à Timothée et à Tite, avec les recommandations sur le choix des évêques : tous ces passages supposent qu'il faudra les prendre dans la chrétienté elle-même [2].

Les Actes fourmillent de détails indicateurs sur ces premiers collaborateurs et successeurs des Apôtres, sur leur destination et leurs pouvoirs ; les Epîtres n'en sont pas dépourvues [3].

La même tactique est suivie en face des nations barbares. Les Eglises de la périphérie du monde gréco-romain, au dire des histo-

1. *Act. Ap.*, c. XX, v. 17 et suiv.
2. Première à *Tim.*, c. III ; — à *Tite*, c. I, v. 5.
3. *Act.*, c. XIV, v. 22, — c. XX, v. 4, — *Col.*, c. I, v. 7, c. IV, v. 12, — *Rom.*, c. XVI, — I *Tim.*, c. I, v. 3. — Cf. M. BEGOUEN-DEMEAUX, *La Tradition du mouvement pontifical*, dans *Bulletin des Missions*, 1928, pp. 49-54.

riens, reçurent des prédicateurs envoyés par les Apôtres, mais dont les successeurs furent tirés des peuples convertis [1].

On a objecté que les Apôtres trouvaient devant eux, non pas une civilisation inférieure, mais des peuples plus policés, plus instruits et plus délicats que les populations de la Judée et de la Galilée. Rien d'étonnant dès lors s'ils ont pensé sans hésitation à confier les chrétientés à peine formées à des hommes issus de ces nations plus avancées. La supériorité indéniable de l'Empire Romain renverse toutes les données du problème : ce ne sont pas des conquérants qui viennent à des peuples subjugués, mais des individus sortis d'une nation tributaire et vassale qui apportent au peuple-roi, pour lui-même et pour ses conquêtes, une religion nouvelle. Un préjugé de race ne pouvait donc en aucune façon trouver place dans les préoccupations des Apôtres : il jouait ou du moins aurait pu jouer dans un sens exactement opposé.

On observe de même que la différence de civilisation entre les premiers missionnaires des barbares et les peuples qu'ils abordaient n'était pas si sensible qu'elle le fut au XVI[e] siècle et après : d'ailleurs, plusieurs ne venaient du monde romain que pour y avoir passé quelque temps seulement ; ni Saint Martin, ni Saint Patrice, ni Saint Boniface n'étaient Romains.

Enfin, on a beau jeu de faire remarquer qu'à cette époque, les prescriptions du Concile de Trente n'existaient point, et pour cause ; il était plus facile de faire des prêtres [2].

Rien de tout cela, il faut le dire, ne diminue la force de l'argument historique : si le Concile de Trente exige une formation plus soignée et plus prolongée, qu'on la donne ; il n'en reste pas moins vrai que la tactique des Apôtres et du Moyen-Age reste la meilleure, puisqu'elle a fait ses preuves et constitué des Eglises solides et stables en assez peu de temps. La question du Séminaire n'est qu'une modalité.

1. Cf. Ep. *S. Clementis ad Corinthios*, I, c. XLIV ; — *S. Irenaeus adv. haereses*, liv. III, c. III ; — *S. Ignatius ad Magnes.*, n. 13, *ad Smyrnen.*, n. 12 ; — *Eusebius, in Hist. Eccl.*, liv. III, c. XXIII.

2. Citons ici le passage savoureux d'une réplique au Chanoine Joly : « Nous vivons sous le régime centralisé du Concile de Trente : aussi, que de choses, possibles il y a mille ans, ne le sont plus ! Que de gens mariés, la fleur de nos laïques apôtres, eussent été dans les ordres au temps d'Irénée et de Cyprien ! Pour sûr, M. de Mun, en ce temps-là, eût été évêque. En revanche, Ambroise, le préfet de Milan, resterait préfet aujourd'hui. Pas de longue formation théologique alors, pas de langue morte à apprendre sur les bancs d'un Petit Séminaire, pas de cas de conscience, pas d'exégèse compliquée. Il y a huit jours, Ambroise n'était même pas baptisé, maintenant le voilà évêque, le premier évêque de l'Occident après le Pape, et docteur et Père de l'Eglise. Il faut plus de temps au XX[e] siècle pour former un curé qu'en ce temps-là pour former un pontife. » (BROU, *Le péché des missionnaires*, *Etudes*, 1907, t. CXII, 162).

Quant aux différences de civilisations, reconnaissons surtout que la diversité des méthodes accuse chez les modernes une conscience plus prononcée de la supériorité européenne. En principe, les peuples chrétiens avaient le droit, au XVIe siècle, de constater que plus d'un millier d'années de christianisme avaient eu sur leur fond barbare une heureuse influence ; mais il faut reconnaître que la conscience orgueilleuse de cet avantage, fruit de l'esprit moderne et non du christianisme, a pesé lourdement sur la tactique missionnaire ; les temps antiques et le Moyen-Age ne l'ont pas connue ; les croisés, bien que d'une culture morale plus élevée, ont eu la franchise d'admirer les progrès qu'ils ont remarqués chez les Musulmans ; les préoccupations des missionnaires de Bretagne, d'Irlande et de Germanie étaient d'un genre tout différent et les portaient plutôt à souligner ce qu'ils trouvaient d'excellent chez les peuples évangélisés qu'à relever leurs déficiences et leurs vices [1].

Saint Paul ne se fait pas faute d'ailleurs de dépeindre le profond abaissement moral de la société païenne, mais il ne conclut jamais que cette société sera, de ce fait, exclue de l'honneur du sacerdoce ; son jugement sur les Crétois voisine de fort près avec les recommandations faites à Tite de choisir parmi eux des évêques. C'est cet esprit-là qui aurait dû prévaloir.

Au contraire, les missions modernes ont été abordées avec le sentiment très net de l'excellence incontestée de l'Europe, avec l'estime exclusive des mœurs et coutumes européennes, avec un attachement prononcé pour les usages européens et, par contre-coup, un mépris avoué des us, lois et coutumes indigènes, en somme, avec une ignorance parfois totale des règles de l'adaptation.

Encore une fois, nous constatons : les missionnaires modernes manquaient d'expérience, les premiers tout au moins ; ils n'avaient aucune préparation technique et leurs méthodes étaient inspirées de tout autre chose que du désir de comprendre l'âme indigène. Ils ont créé par leur pratique missionnaire initiale une sorte de jurisprudence pastorale qui s'est imposée naturellement à leurs successeurs ; par la force des choses, cette pratique a résisté avec plus ou moins de ténacité aux impulsions venues de Rome et il a fallu quatre siècles pour qu'enfin triomphât pleinement le sens catholique des Apôtres et des convertisseurs du Moyen-Age.

1. Cf. M. Begouen-Demeaux, *La tradition du mouvement pontifical*, dans *Bulletin des Missions*, 1930, pp. 145-153.

Le grand coupable, c'est l'esprit moderne de la société du XVIe siècle et de l'ère suivante, c'est aussi le défaut de doctrine missionnaire puisée aux sources de l'Eglise primitive. Les personnes ne peuvent être rendues responsables d'une mentalité qu'elles ont subie, de préjugés qu'elles avaient dans le sang et de lacunes plus ou moins inévitables.

Comment, dans ces conditions, les missionnaires auraient-ils pu opérer un rapprochement entre leur situation et celle des premiers siècles de l'Eglise ? Quelle force aurait pu leur faire entrer dans la tête que les différences canoniques touchant la formation des clercs n'étaient qu'accidentelles et ne modifiaient en rien la théorie de l'établissement de la société chrétienne en pays converti ? Si quelques-uns ont entrevu la vérité, ce ne pouvaient être que des génies intuitifs ou des intelligences puissantes et hardies, cas nécessairement rares et isolés, qui ne pouvaient prévaloir contre le courant universel [1].

***

Les arguments de méthode et d'histoire ont leur force, qui n'est point négligeable, tant s'en faut ; mais le plus fondamental et le plus solide est évidemment celui que l'on tire de la *théologie* missionnaire.

« Quel est le but, dit S. S. Pie XI, des missions saintes, si ce n'est de fonder et d'établir l'Eglise dans ces immenses régions », où elle n'est pas encore installée ?

C'est l'argument cardinal, si l'on nous permet cette expression ; il renferme le nœud de toute la question missionnaire, comme aussi de tout le problème du clergé indigène.

Le Pape l'exploite à fond lorsqu'il aborde le sujet qui nous occupe : « Et comment l'Eglise se constituera-t-elle en pays infidèle, si ce n'est en se formant de tous les éléments qui l'ont implantée parmi nous, c'est-à-dire du peuple et du clergé natifs, avec ses prêtres et ses religieux indigènes ? Quelle raison en effet pourrait-on invoquer pour exclure le clergé autochtone du champ d'apostolat qui est le sien propre et pour l'écarter du gouvernement de son peuple à lui ? »

Benoît XV tenait le même langage : « Du moment que l'Eglise est

1. Aujourd'hui encore, ne remarquons-nous pas la tendance à séparer nettement les missions modernes de celles des trois premiers siècles ? De bons auteurs écriront des livres d'Histoire des Missions en les faisant débuter au XVIe siècle : il peut y avoir à ce procédé des raisons d'ordre pratique, mais nous avons peur que ce ne soit une incompréhension des rapports qui doivent exister entre l'esprit *missionnaire* des temps apostoliques et le nôtre.

catholique et ne peut se résigner à demeurer étrangère dans aucune race ni aucune nation, il faut logiquement conclure que, dans chaque nation, il doit y avoir des ministres sacrés tirés de son propre fond, pour qu'ils deviennent les maîtres de la loi et les guides dans le chemin du salut au regard de leurs compatriotes. »

Voilà des textes fort clairs et qui confirment avec la dernière évidence les thèses missionnaires actuelles : nos missions ont pour but de planter l'Eglise où elle n'est pas encore établie solidement, de la planter dans le sol même, en la présentant aux peuples comme la Mère unique et universelle de tous les hommes, afin qu'elle soit partout chez elle et que les chrétientés diverses qui la composent s'organisent en tout endroit avec les cadres indigènes. L'Eglise est le grand arbre décrit par le Sauveur, mais cet arbre plonge ses racines dans le sol où il est planté ; ses branches, ses feuilles et ses fruits viennent de la terre même où il puise sa sève vitale : on ne peut l'apporter de loin avec de la terre étrangère et persister à lui assurer une croissance artificielle, qui serait toujours anémique et précaire. Elle n'est pas une entreprise européenne, étendant ses rameaux dans les régions lointaines, à la manière des Sociétés commerciales, multipliant agents et comptoirs sur toutes les plages du monde ; elle ne peut supporter d'être en Chine, en Afrique, en Océanie, une intruse, une importée seulement, qui garderait obstinément ses traditions occidentales, sa façade et son étiquette étrangère : elle est une Mère qui appelle près de son cœur et dans son sein tous ceux qu'elle nomme et veut faire en réalité ses enfants.

Le missionnaire venu d'Europe a donc une tâche essentielle et primordiale, qui consiste à ouvrir à ses frères qui s'ignorent la maison de famille, leur maison à eux : il prêchera l'Evangile, il leur offrira la vie de la grâce, il les organisera en chrétientés, il préparera ce règne maternel de l'Epouse du Christ sur ses enfants très chers et très désirés, puis il s'effacera.

Son rôle est donc transitoire : loin de s'imposer comme un maître et un conquérant (Oh ! le vilain mot de conquête quand on parle de propagation de la foi !), puis de viser à gouverner pendant des siècles une communauté chrétienne qui lui devra tout ; loin même de se pencher avec compassion sur des malheureux dont les âmes gémissent sans le savoir dans la sécheresse et les ténèbres, pour leur offrir les fontaines de vie et les foyers de lumière dont il détient le secret et demeurer à perpétuité le gardien de ces sources bienheureuses, nous

oserions dire qu'il devrait presque penser à se faire pardonner sa qualité d'étranger, se hâter de faire jaillir pour ses frères assoiffés la grâce libératrice, bâtir la maison de Dieu, lui constituer un sacerdoce, puis s'en aller bien vite plus loin, s'enfonçant toujours davantage au sein du paganisme et recommençant infatigablement sa besogne de pionnier.

Le missionnaire doit chercher à se rendre inutile ; il ne fait que passer, mais à condition que ses œuvres restent et c'est pour cela qu'il a le devoir de les construire solidement, en plantant l'Eglise dans le sol même où il l'a introduite.

La mission est donc essentiellement provisoire : sa fonction est de se détruire elle-même en établissant l'Eglise, l'Eglise essentiellement universelle et essentiellement visible.

« L'Eglise, écrivait un missionnaire qui pensait juste et voyait loin, n'est pas un Etat européen avec des colonies. Nous ne sommes pas venus ici simplement pour faire des chrétiens, mais pour établir l'Eglise catholique avec son organisation habituelle. Pour l'instant, nous préparons des prêtres qui pourront, lorsque leur nombre sera augmenté, prendre notre place et nous permettre d'aller commencer le même travail ailleurs. »

Commencer le même travail ailleurs ! Qu'y a-t-il de plus beau que ce désir profond ? Ne trahit-il pas, dans le cœur qui l'a conçu, la méditation habituelle du Christ Jésus ? Il nous semble voir le regard de ce missionnaire plongeant dans l'intime même du Cœur divin et comprenant la pensée de son Maître : Lui aussi, Il n'a pas voulu achever son œuvre en sa vie mortelle, ni rester corporellement au milieu de ses Apôtres bien-aimés pour les diriger personnellement et humainement dans leur entreprise, mais Il leur a confié la continuation de sa tâche et leur a réservé les succès, les fondations, la prospérité des Eglises, le gouvernement du monde chrétien.

« Le salut intérieur des âmes, dit le P. Lange, S. J., n'est pas le dernier mot de tout. Le culte extérieur s'impose en outre, le règne sensible, apparent, de Notre-Seigneur Jésus-Christ par son Eglise, règne par lequel toutes choses remontent visiblement à Celui qui est le premier-né de toute créature... La fin unique de toutes choses ci-bas, c'est le Dieu fait Homme [1]. »

On voit quelle place tient dans cette doctrine la question du clergé indigène : si le missionnaire vient avant tout en pays infidèle

1. *Le Problème théologique des missions*, coll. *Xaveriana*, n. 3, p. 29.

pour planter l'Eglise, règne visible du Christ, la nécessité de la constitution de cadres indigènes apparaît au premier plan, indépendamment de toutes conditions de mérites ou de supériorités. Certes, sa formation doit être soignée, et les Souverains Pontifes comme la Propagande y insistent avec force et fréquence ; mais ce qui importe d'abord, c'est de considérer que les peuples doivent entrer dans l'Eglise tout entiers, et ils n'y entreront jamais tout entiers, ils ne s'y sentiront jamais complètement chez eux, tant que de leur sein ne sera pas né le sacerdoce intégral, clergé ordinaire et épiscopat. Tant que les missionnaires venus d'ailleurs garderont dans leurs mains les rênes et la direction de ces Eglises, on ne pourra pas dire que ces peuples sont gagnés, conquis, incorporés : l'Eglise ainsi formée ne sera pas adulte, parce qu'elle n'aura pas été stabilisée.

Certes, le stade de préparation de cette Eglise ne pourra pas sans imprudence être poursuivi hâtivement, inconsidérément. On risquerait de compromettre une croissance précieuse en la précipitant. Mais ce serait aussi une grave erreur que de vouloir perpétuer ce stade préparatoire et de prolonger outre mesure le provisoire. Erreur qui n'a germé que sous l'influence des idées modernes, à cause des défectuosités de formation des missionnaires depuis quatre siècles.

Quand on quitte son pays pour les « plages lointaines », avec cette unique pensée qu'on va sauver des âmes et porter le message du salut aux peuples malheureux, on a entretenu dans son cœur un louable foyer de charité et de zèle, sans doute ; on a donné aussi à son apostolat une teinte parfois déplaisante de compassion miséricordieuse, qui n'est pas une recommandation chez les peuples persuadés de l'excellence de leur civilisation et même de leur religion ; mais on a emmagasiné des provisions de courage et, s'il le faut, d'héroïsme. Jamais nous n'admirerons, jamais nous n'exalterons assez ce mouvement incessant d'exode vers les missions, cet enthousiasme chrétien qui porta et porte encore notre belle jeunesse au secours des nations infidèles. C'est entendu.

Mais quelle place trouve dans cette psychologie la question de méthode et spécialement le problème du clergé indigène ? Je vais sauver des âmes et je ne vois que cela ; ne me demandez pas davantage. Si l'autorité m'ordonne de chercher des vocations indigènes, j'obéirai sans doute, en ceci comme dans le reste, mais cette préoccupation n'entrera dans mon concept missionnaire que comme du surajouté ; elle ne fera pas corps avec mes pensées fondamentales,

où elle ne trouverait aucun aliment direct ; elle ne jaillira pas spontanément de mes réflexions profondes. Je missionne, comme Clemenceau faisait la guerre. Que me veut-on de plus ?

Allons plus loin. Si le leitmotiv des missions se résume en ces trois mots : relever, guérir et sauver ; si, pour employer la formule de Châteaubriand (dont les œuvres ont donné le signal du renouveau apostolique du XIXe siècle), les missionnaires quittent leur patrie pour « aller, au gré d'une impulsion sublime, humaniser le sauvage, instruire l'ignorant, guérir le malade, vêtir le pauvre et semer la concorde et la paix parmi les nations ennemies... touchés de compassion en voyant la dégradation de l'homme... perçant des forêts profondes, gravissant des rochers inaccessibles, affrontant des nations cruelles, superstitieuses et jalouses, surmontant dans les unes l'ignorance et la barbarie, dans les autres les préjugés de la civilisation... pour révéler à un barbare qu'ils n'avaient jamais vu... quoi ? rien selon le monde, presque rien : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme » ; si la tâche missionnaire se condense en cette formule simpliste, ou se justifie par la description des pires dépravations de l'humanité pour mieux faire ressortir le tableau poétique des peuples convertis, vivant sous la direction des missionnaires aimés une existence bucolique au chant des oiseaux et au sein d'une nature enchanteresse : si la prédication de l'Evangile s'est préparée par ces illusions et ces pauvretés du romantisme, quoi d'étonnant de constater chez plusieurs apôtres du XIXe siècle, succédant à la conscience quelque peu hautaine des supériorités européennes que l'on constate aux âges précédents, un pessimisme indéracinable, une sorte de « praejudicium » général sur la malice native des païens, auquel les premières observations faites sur place, chagrines, hérissées, malveillantes, apportaient de nouveaux aliments ? La réalité heurtait l'âme mal défendue, saccageait ses rêves de pittoresque ou d'églogue et faisait parfois sourdre le désenchantement.

Bien des choses y aidaient encore. La société catholique, imbue de ces façons de penser, toute pénétrée des descriptions romantiques, qu'un Lacordaire outrait encore dans la chaire chrétienne jusqu'à leur donner un caractère odieux, lançait sur l'Orient et l'Afrique des jeunes gens qui se figuraient candidement avoir assez pourvu à leur équipement apostolique quand ils avaient nourri dans leur cœur brûlant un zèle peu informé et une volonté ardente de martyre, suivant le ton du célèbre cantique de Gounod ; mais sans le savoir

et tout ensemble, ils étaient disposés à ne trouver chez les païens que vices et défauts. Et le premier contact semblait corroborer cet état d'esprit, que leurs lettres trahissaient facilement. Elles lui doivent d'ailleurs une grande partie de leur succès, parce qu'elles répondaient à une attente générale et entraient de plain-pied dans les préjugés de l'opinion. Mais, du même coup, elles entretenaient en Europe une fâcheuse tendance, dont on découvre sans peine maintes traces. A cette époque, et cela durera longtemps encore, la Chine n'était qu'une caverne de voleurs, un vaste foyer de désordres, un pays repoussant », rempli d'hommes « souverainement orgueilleux n'était qu' « une caverne de voleurs, un vaste foyer de désordres, un pays repoussant », rempli d'hommes « souverainement orgueilleux malgré tous leurs vices » et « leur immoralité foncière ». C'est le respectable abbé Migne qui fait à des lettres venues de là-bas l'honneur de les reproduire, pour l'édification du peuple chrétien d'Occident [1].

Un ouvrage, composé uniquement de lettres envoyées de Chine par un missionnaire qui fut un des meilleurs de son Vicariat, auquel même son évêque pensa pour le proposer comme son coadjuteur, renferme des jugements et appréciations typiques sous ce rapport, tels que nous n'oserions pas les reproduire ici. Or, il est précédé de lettres fort élogieuses de Mgr Mermillod et du Vicaire Apostolique [2]...

On imagine si ces dispositions devaient favoriser l'étude sereine de l'âme indigène, de ses richesses, des points d'appui qu'elle pouvait offrir aux efforts de l'apostolat, des ressources qu'elle devait présenter pour la préparation d'un clergé indigène [3].

Nous avouons que nous comprenons parfaitement pourquoi, dans la pratique, et malgré les instructions si claires de la cour romaine, on se montrait craintif et hésitant, autant pour la recherche des vocations que pour l'admission aux Ordres sacrés.

C'est ici que nous touchons du doigt la carence de doctrine missionnaire. Si en effet les missions ont pour but d'établir l'Eglise avec tous les cadres et organes fonctionnels qui lui procurent la sta-

1. *Dictionnaire des Missions Catholiques*, par M. Lacroix et E. de Djunkowsky éd. Migne, Paris, 1864, t. II, col. 381-382.

2. *Les Chinois chez eux*, Desclée, 1888.

3. On lira, et non sans fruit, sur l'influence du romantisme et des idées du XIXe siècle dans la question missionnaire, les deux conférences du R. P. Pierre Charles, S. J. : *Le prestigieux vicomte*, *Revue de l'Aucam*, 1933, pp. 363-376 (nous lui avons emprunté notre citation de Châteaubriand) et *Circulez !... ib.*, 1934, pp. 2-14. — Voir également son cours à la Semaine sociale de Marseille sur le clergé indigène, pp. 433-459.

bilité et lui gagnent la confiance des peuples, mais qui surtout garantissent sa croissance normale, la tâche du missionnaire est d'employer soigneusement les moyens de former ces cadres et de créer ces organes, afin que, le plus tôt possible, puisse commencer en grand le travail de christianisation.

Car « c'est l'Eglise de Chine, disait le P. Charles à Marseille en 1930, qui convertira la Chine ; c'est l'Eglise du Japon qui convertira le Japon ; c'est l'Eglise noire qui convertira l'Afrique. » Et il donnait comme exemple récent les Etats-Unis, où depuis longtemps il n'y a plus de missions, où le clergé d'importation a fait place au clergé national et où cependant il reste cent millions d'hommes à ramener dans le giron de l'Eglise [1].

Si nos missionnaires avaient reçu cet enseignement, ils se seraient assimilé sans peine les directives pontificales et auraient compris que le clergé indigène n'est pas, pour employer l'expression du P. Charles, la corniche du bâtiment missionnaire, mais sa pierre fondamentale ; une récompense accordée à un peuple converti, mais l'instrument nécessaire à cette conversion ; une caste de privilégiés, mais un corps de serviteurs « ad onus presbyterii [2] »

Nous éviterons donc de lancer contre les missionnaires en général ou contre tels missionnaires en particulier une accusation de faute, comme si, en pleine conscience de leur désobéissance, ou par un effet de la force obscure de l'inertie, ils avaient plus ou moins formellement refusé de faire l'œuvre à laquelle l'Eglise les avait appelés : cette œuvre, ils ne l'avaient pas comprise dans toute son ampleur, parce que leur formation, leur milieu, leurs relations, leurs lectures, leurs pensées elles-mêmes et la conformation de leur esprit, tout les portait à une conception différente.

Frappés surtout des incapacités et des lacunes des peuples évangélisés, ils se refusaient, non pas à obéir, mais à réaliser dans tel cas la volonté de l'autorité. Ils acceptaient le principe imposé, mais ils y mettaient des conditions d'application qui en reculaient l'épanouissement. « Plus tard, disaient-ils souvent, quand ce peuple sera rénové par une période plus ou moins longue de vie catholique ; en attendant, nous ne pouvons choisir que les exceptions : c'est une question de conscience ; si nous aimons l'Eglise notre Mère, nous ne pouvons lui faire courir un risque si grand. »

1. *Semaine sociale de Marseille*, p. 451.
2. *Ib.*, pp. 451-452.

Mais c'est précisément ce risque (pour autant qu'il existait) que l'Eglise acceptait d'avance par l'organe de son chef. Elle prenait, comme elle prend toujours (et avec quelle décision !) ses responsabilités, si graves qu'elles pussent apparaître aux esprits timorés.

C'est ce que l'on n'a pas suffisamment compris. Et là se trouve la genèse des erreurs constatées par l'histoire et dont nous avons essayé de tracer plus haut un rapide aperçu. Mais qui oserait dire « faute » ?

Notons, avant de terminer ce sujet, que la conjonction de l'argument historique avec l'argument théologique nous offre ici un lumineux et consolant rapprochement en même temps qu'elle eût pu fournir à bien des missionnaires un apaisement dans leurs angoisses de conscience.

Il y a longtemps que l'Eglise sait prendre ses responsabilités. Lorsqu'elle n'hésitait pas à créer, par l'entremise des Douze, un clergé et un épiscopat dans les chrétientés gréco-romaines, elle savait qu'elle pouvait s'attendre à des déboires, puisque ces prêtres et ces évêques étaient des hommes. Et l'expérience n'a pas tardé.

Si on relisait *l'Apocalypse*, dans ses immortelles apostrophes aux Anges ou évêques d'Asie Mineure, ou la *Lettre de Saint Jean* qui parle des agissements de Diotrephès [1] ; si l'on se rappelait le pullulement des hérésies et des sectes aux deux premiers siècles et les misères causées par elles aux fidèles et au magistère ecclésiastique ; si l'on étudiait tant soit peu l'histoire des Eglises fondées chez les Barbares et l'attitude du clergé comme parfois même de l'épiscopat en bien des circonstances, on se rendrait compte du courage qu'il faut à l'autorité suprême pour décider d'une méthode qui touche de si près au plus intime de la vie de l'Eglise.

Et si elle le fait, c'est que le risque, si grand qu'il soit, disparaît ou compte peu en présence de la nécessité de la mesure imposée. Planter l'Eglise quelque part et l'enraciner dans le sol même, c'est tellement primordial que, en face de sa conscience de Vicaire du Christ et malgré toutes les raisons contraires, le Pape n'hésite pas un instant : il y va du principe de l'apostolat et par conséquent de la vie de l'Eglise.

Albert Perbal,
Oblat de Marie-Immaculées.

(A suivre)

1. *Apoc.*, ch. I, II, III, — Ep. III *Joan.*, v. 9-10.

Le Culte des Génies au Gabon

par l'abbé WALKER et le R. P. TASTEVIN C. s. sp.

Au Gabon les indigènes rendent un certain culte aux mânes de leurs ancêtres.

Les Mpongwè les honorent ou les craignent sous les noms variés de *a gombé nèro*, et *d'a longi boso* qui signifient, le premier, les anciens de jadis ; et le second, ceux qui ont marché devant ; mais aussi sous ceux d'a *bambo, d'i nyambé* et d'*in kinda*.

Les noms d'*a bambo* et d'*i-nyambe* ou *in-yambe* semblent se rapporter à l'état de leurs cadavres qui autrefois étaient desséchés sur une claie, à la chaleur du soleil et du feu avant d'être enterrés, car *bambo* signifie en mpongwè maigre, décharné ; bamba et dyamba sont deux verbes qui signifient brûler, le premier, par l'ardeur du soleil, le second, par le mordant d'un agent corrosif. *In-yambe* pourrait aussi être rapproché de *dyambwa*, être submergé, inondé, suivant la croyance répandue sur cette côte jusqu'au-delà du Congo que les morts habitent au pays des eaux.

Quant à *in kinda* il vient du verbe *kinda*, apparaître et signifie par conséquent les fantômes, les revenants.

Il n'y a dans aucun de ces termes la moindre indication d'un sentiment particulier de vénération à l'égard des défunts. L'un d'entr'eux même serait sujet à une interprétation disgracieuse, car *nyambe* peut se décomposer en *nya* celui ou ceux *m be* le *mal* ou l'étendue d'eau [1]. Dans ce dernier cas nous retombons dans le même concept suggéré par le verbe *dyambwa* être submergé ; mais la première étymologie ne peut-être rejetée de manière absolue, car ainsi que le dit le R. P. Gautier dans sa grammaire mpongwé « les *a bambo* sont ordinairement malfaisants ».

Seul le terme *a gombé nèro*, les aînés, les anciens, les notables d'autrefois, est susceptible d'une interprétation qui inclut la vénération respectueuse et affectueuse.

1. Entre le pronom et le nom, la particule *de*, que nous placerions en français, est nexistante en *bantou*.

Selon le R. P. Gautier le surnom d'*i logo* donné à certains mânes serait aussi réservé à des morts ordinairement malfaisants. Au premier abord cette vue paraît exacte, parce que la racine *log*, *dog*, *dok*, ou *rog* sert à désigner chez les Bantous de l'ouest la sorcellerie, les sorciers et les sortilèges. Les morts qui ont exercé la sorcellerie de leur vivant continuent leur métier malfaisant dans le monde invisible, et ils ne cessent de tourmenter leurs descendants. En plusieurs tribus on estime que les autres morts les rejettent de leur société. Ils sont obligés d'errer dans la brousse sans avoir d'accès à ce pays des eaux où les autres mènent une vie comparativement heureuse. Ils se métamorphosent, comme ils le faisaient autrefois, en bêtes féroces ou nuisibles, animaux enchantés dont il est bien difficile de se défendre. Dans le bassin du Bas-Congo et de la Nyari, les devins dénoncent parfois la malfaisance de certains morts ; et leurs héritiers n'hésitent pas à les déterrer, à brûler leur cadavre, et à en disperser les cendres pour se délivrer de leur persécuteur. A en juger par l'étymologie il semble donc que le terme *i logo* doive s'appliquer à des morts pour le moins indésirables. En mpongwè, *dog' oma o logo* signifie encore lancer à quelqu'un une malédiction.

D'autre part le *logo* mâle, quand il est représenté dans une statuette, porte le nom d'*A lèka*, et le *logo* femelle celui d'*A byala*. L'un et l'autre sont considérés comme les protecteurs de leur propriétaire ; et c'est pour se défendre en particulier contre les sorciers invisibles que l'on se procure ces statuettes. Le mâle est figuré brandissant la sagaie, et il porte un reliquaire à miroir en place du nombril. Dans ce miroir il montre à son maître ses ennemis ; avec sa sagaie il les frappe, les coupe *nèka*, et leur laisse ces douleurs articulaires *a-lèko*, que nous appelons rhumatismes, mais qui n'ont pas d'autre origine, *a lèko* étant la forme passive d'*a lèka*. Peut-être aussi saisit-il *dèka* les sorts, c'est-à-dire les *logo* ci-dessus et les flèches invisibles lancées contre son maître, et ainsi il empêche *dega* les sorciers de lui nuire. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire qu'il soit malfaisant, sinon comme un chien de garde qui pour défendre son maître est prêt à mordre tous ceux qui l'approchent. Il se peut d'ailleurs que pour cette besogne de protection les Noirs n'aient recours qu'à des morts réputés pour leur méchanceté, et emprisonnés par le magicien féticheur dans le reliquaire à miroir qu'A-lèka porte sur son ventre.

De même, A-byala, le *logo* féminin porte un nom de forme active qui correspond au passif *vyaro*, pressé, serré avec force ; sans doute parce qu'elle est chargée d'étrangler les ennemis de son maître, ou de leur serrer la poitrine jusqu'à leur faire vomir le sang : *n kola vyaro vyaro yi bomwe n tchina*, l'escargot pressé, pressé a rendu du sang, dit un proverbe mpongwè.

On voit à quoi se réduit le culte de ces morts : à les capturer dans une statuette, à les utiliser s'ils sont méchants, pour se défendre de ses ennemis, et leur rendre le mal pour le mal.

Le culte à l'égard des *a bambo* « décharnés » ne semble pas non plus pénétré d'une bien grande estime : on qualifie en effet de plantes et d'animaux *Bambo*, les plantes et les animaux qui n'ont aucune valeur, aucune utilité pour les hommes, mais qui ont une certaine ressemblance avec d'autres plantes ou d'autres animaux vraiment utiles aux indigènes. N'est-ce pas attribuer aux morts une infériorité incontestable ?

Et ne pourrait-on pas en dire autant des abris qu'on leur ménage à l'entrée des villages, et des offrandes qu'on y dépose, pour les dispenser de pénétrer dans les demeures des hommes. Ce sont de toutes petites cases où l'on conserve leurs crânes, de petits abris qui portent le même nom que les chapeaux de pluie en feuilles de raphia que portaient les pagayeurs de l'Ogooué et que portent encore les paysans Dyola de la Casamance ; on y voit des *restes* d'aliments parcimonieusement offerts, des *morceaux* de vaisselle, des *lambeaux* d'étoffe, de *vieilles* coiffures... Ces choses déjà mortes pour ainsi dire, et hors d'usage pour les vivants, sont encore assez bonnes pour les morts. Ils doivent s'en accommoder.

Tout cela mérite-t-il bien le nom de culte ? La crainte et peut-être la pitié sont, semble-t-il, les seuls sentiments qui inspirent et l'acquisition de ces statuettes, et la confection de ces abris, et la déposition de ces offrandes. Celles-ci portent le nom d'*a bao* qui semble venir du verbe défectif, uniquement employé à l'impératif, *ba* ! tiens ! Elles ne relèvent pas par la splendeur de leur nom l'insignifiance de leur qualité. Nous n'obtenons pas un meilleur résultat avec le verbe *bawuna* qui signifie décrocher. En luba *tshi bàu* est le nom du *tabou*.

Il semble par ailleurs bien difficile de donner le nom de religion à des manifestations qui ne comportent pas la considération d'une certaine supériorité de nature ou de condition dans l'être qui en

est l'objet et le bénéficiaire. Les morts des Mpongwè font plutôt figure de pauvres hères et de mendiants, de bandits même en certains cas, que de personnes supérieures, bienheureuses, divinisées. On leur fait des cadeaux comme on donne un os à un chien méchant : ce n'est pas assez pour qu'on en fasse des dieux ni même des demi-dieux.

Quand bien même ces présents seraient de tous les instants, nous n'en pourrions conclure qu'à la grande misère des morts, et à leur grande malfaisance, mais non à leur grandeur en soi, ni à des sentiments proprement religieux dans le cœur de leurs descendants. Même si le mot de Pétrone *primus in orbe deos fecit timor* était vrai, encore faudrait-il que cette crainte s'adresse à un être jugé supérieur, et non à un semblable ou à un inférieur malveillants, pour qu'elle méritât le qualificatif de religieuse.

Les Mpongwè ont aussi la notion de petits êtres invisibles qu'ils dénomment *a siki*, qu'ils se représentent sous la forme humaine, tels nos lutins, nos farfadets, mais qu'ils ne considèrent point comme des semblables. Leur nom qui semble dérivé de *sika*, pousser, bousculer, indique leur caractère essentiellement espiègle et agaçant ; mais ils ne sont l'objet d'aucun culte.

Tout autre est le cas des *imbu-i-ri* (prononcez imbwiri). Ici nous nous trouvons en face d'êtres supérieurs aux hommes, tantôt redoutables et tantôt bienfaisants, mais toujours dignes du culte de respect, de confiance, de vénération, en même temps que de crainte religieuse dont ils sont l'objet.

Ils sont répandus partout dans l'univers. Ceux de l'air sont qualifiés *imbu-i-ri i gono*, génies d'en-haut ; ceux de la terre, d'*imbu-i-ri n tsé*, génies du sol et ceux qui vivent dans l'eau : lacs, rivières, ou mer, d'*imbu-i-ri m bene*, génies aquatiques.

Leur nom se dit en séki *omu-e-tchi* et en galoa *omu-i-ri*. Il se retrouve dans le mot *bu iti*, qui sert à désigner certaines statuettes, des danses et des sociétés fétichistes. Si la forme *ombu* pouvait prêter à discussion, le terme équivalent *omu* nous révèle indubitablement le pronom démonstratif, composé de *o* et de *mu*, que traduit très exactement notre pronom *celui*, *celle*, de formation identique. Le mot qui suit est un substantif précédé de l'article *i* ou *e* ; il signifie l'arbre dans presque tous les dialectes bantous sous les formes *ti*, *tchi*, *ri*. Cette dernière forme est celle du mpongwè, on la retrouve, sinon seule, du moins dans les mots composés *i ri ma*, l'arbre *ma*,

le palmier raphia des collines forestières, et *i ri na* le tronc d'un arbre, la tige d'une herbacée. Le génie est donc celui ou celle de l'arbre, l'être invisible et puissant qui a fixé son séjour dans un arbre. En ceci les Mpongwè et leurs voisins partagent la croyance des Sérer et des Dyola et des autres peuples fétichistes de la Casamance, ainsi que celle des Ba vili, des Ba Kongo, et des Ba Hoyo de la région du Bas-Congo. Les *imbu-i-ri* sont les équivalents des *pa n gol*, des *u kin*, des *ba Kisi ba n si* [1]. Ils habitent volontiers les grands arbres, tels les fromagers, certains palmiers, et d'autres arbres remarquables par leur taille, leur port ou leur solidité. Tous ne sont pourtant pas des arboricoles ; mais ceux qui peuplent les airs et les eaux ont emprunté leur nom générique à ceux de leurs collègues qui demeurent en terre ferme. Ceux-ci sont en effet les prototypes de l'ombu-i-ri. Les indigènes font remarquer qu'en général ils sont plus redoutés que leurs congénères aquatiques ou aériens. Dans les incantations on les traite en personnes, et leur nom prend la forme plurielle usitée pour les hommes : *ambu-i-ri*, *aw-i-ri*, alors que dans l'usage commun on dit *imbu-i-ri*. Quand on ne s'adresse pas à eux on en fait une catégorie extérieure au genre humain ; et on en parle d'une manière abstraite comme semble l'indiquer la particule *bu* qui est l'article des noms abstraits en de nombreux dialectes bantous.

Il y en a de l'un et l'autre sexe. Quand il arrive à un mortel de surprendre un ombuiri en déplacement, celui-ci apparaît toujours sous la forme humaine, et leur corps est tout enveloppé dans une longue chevelure d'ébène.

Malheur à celui qui voit un ombuiri, si toutefois il ose l'affronter. Il faut au plus tôt déguerpir sous peine de mort.

Il est conseillé pour éviter une poursuite qui serait certainement fatale de jeter à la face du Génie de la pulpe de manioc fermentée et crue. L'ombuiri ne peut en supporter l'odeur et disparaît aussitôt.

Cet usage ne peut qu'être relativement récent, le manioc ayant été introduit d'Amérique au Gabon par les négriers du Brésil et du Portugal, mais il est probable qu'avant le manioc on se servait pour le même usage de matières aussi molles et non moins nauséabondes. Cela se voit aux surnoms que l'on donne encore à ce projectile répugnant. On l'appelle en effet *im pandu*, la boue [2], *i pote*, *la gale* ;

1. Voir les études parues dans les numéros précédents sur la Religion de ces diverses tribus.

2. Om pundwi : le bourbier, la fange.

i tutè, la poignée, ce qu'on lance avec force, la chose blette ; *ma lobi*, les choses de la haine (e lowè, n dowa), et peut-être encore pire : ce qu'on dépose ; *ba m bolo*, tiens ! l'excrément [1] ! *bi sogele*, les choses macérées, malaxées (*sogina* ?) ; *Kû a sa*, celui des selles (*sa*) ou celui de la honte (*a saï*).

Quand on avait à passer près d'un lieu fréquenté par un Génie, il était sage de se munir d'avance de quelqu'un de ces projectiles.

Les imbuiri sont légion. Ils peuplent les savanes et les forêts, les lacs, les cours d'eau, la mer et la montagne.

Ils montrent une préférence pour les lieux solitaires, les sites sauvages, les fourrés impénétrables, les cimes inaccessibles, les renfoncements des cavernes, les bancs de rochers, les caps hérissés d'écueils, les passes difficiles, les cascades et les rapides dangereux, les tourbillons et les gouffres sans fond. Ils s'installent volontiers dans une termitière, une source, entre les contreforts d'un fromager. Si l'on en juge par leurs noms c'était même ce dernier lieu qui devait être leur retraite préférée, surtout quand le fromager se dresse près d'une de ces solitudes que nous avons énumérées.

Tout le littoral au nord de Libreville jusqu'au Cap Estérias, avec ses interminables rangées de récifs, ses îlôts éparpillés, ses falaises escarpées, ses promontoires abrupts, n'est qu'une succession de repaires d'imbwiri : Mè Kwenge, Ka léga, celui qui défend, I doko-go, le sorcier fort, Mé gombyè, celui de l'entrée, etc...

A la pointe de N dombo (le masqué) entre les estuaires du Muni et de la Monda, un ombwiri habite au fond de la grotte qu'on aperçoit au pied de la falaise.

Au sud de Libreville, à la pointe de N gombwè (l'entrée) où se dresse le phare, règne un génie très exigeant. On ne peut se risquer à passer auprès sans avoir jeté dans les flots quelque présent : tabac, tafia, perles, etc... à l'adresse de l'ombuiri qui y séjourne.

Il arrive que les Génies se déplacent et ceci prouve qu'ils ne sont pas l'âme des objets qu'ils habitent, mais des esprits séparés et indépendants. La raison de ce déplacement peut être d'ordre divers. Ainsi, celui de la crique Guéguè à Libreville, et celui du lac Adolè sur les bords de l'Ogooué ont quitté leur demeure habituelle, parce qu'ils y avaient été vus par un passant. Bégino (celui qu'on supplie) [2],

1. Si le mot s'appliquait aux Génies, il faudrait le traduire : *ceux* (de) *l'excrément.*

2. Notez la ressemblance de ce mot avec le nom des Génies chez les Dyola : *be Kin*, le Génie, *u Kin*, les Génies.

l'ombuiri de la pointe Louis à Libreville, qui habitait les racines d'un fromager, a dû chercher fortune ailleurs, son arbre s'étant écroulé dans la mer en 1913. D'autres fois, c'est leur demeure qui est mobile : Ainsi à Nyondje dans le Bas-Ogooué, un ombuiri loge dans un îlot d'herbes aquatiques qui se déplace continuellement sous la poussée du vent et du courant ; et sur l'O pembo o wango (la petite rivière) près de Lambaséné, à *N ka n djogo ni* (le village de la poule) l'ombuiri habite un énorme rocher qui, jadis, apparaissait ou disparaissait suivant que le génie était de bonne ou mauvaise humeur.

A quelques kilomètres au-delà du phare de N'gombwè vers le sud, habite un génie très méchant qui donne son nom à la pointe de N'kègeryè (le grinceur de dents, le Ravageur). A certains jours il se radoucit et on peut longer le rivage à la perche.

A wangè au contraire qui donne son nom à une crique voisine a la réputation d'être secourable aux malheureux qui l'implorent. Un baigneur est-il poursuivi par un requin, il lui suffit de crier : « Awangè je suis à toi ! » pour que le génie mette en fuite la redoutable bête.

L'ombuiri A rweno i gwana, dont le nom signifie « il est défendu de cracher » habite près du cimetière des Orungu entre les îles Apomandè et Gombye, vers la baie de Nazareth. Il est lépreux ; et la plus grande injure qu'on puisse lui faire est de cracher dans la mer, car il croit qu'on le fait par mépris pour lui.

Le plus redouté des imbuiri de la côte gabonnaise est sans contredit I gézè qui règne au cap Lopez. Son nom rappelle le nom générique des génies en certains dialectes mi gèsi, gisi ou Kisi. Jamais un indigène ne se hasardera à doubler cette pointe sur son esquif. *I gézè a vingwo o nombe, kao e tanga ni* : « Le cap Lopez ne (peut) être franchi par un noir, seulement par le Blanc ». Et pourtant il y a parmi les Noirs de hardis marins, tels les Benga qui naviguent entre le cap Esterias et Libreville à travers mille écueils ; tels encore les Be-seki ou A-sekyani qui circulent sans cesse autour de la pointe N' dombo, les Orungu et les N Komi qui affrontaient N Kegeryè et N' gombwè avant la fondation de Port-Gentil, ou même les Fang de Nyonyè qui ne craignent pas de se rendre de là en pirogue au chef-lieu de la colonie.

Dans l'estuaire même du Gabon, le chenal de *N tsombyè* est hanté par le génie de ce nom qui signifie l'excité. Plus d'un noir

y a laissé et ses denrées et sa vie, entre la pointe O vendo et l'île Dambè.

L'Ogowé, ses affluents et les rivières côtières, avec leurs innombrables chutes, cascades, seuils, rapides, tourbillons, etc... sont autant de refuges pour des génies redoutables, tantôt solitaires, tantôt vivant par couples. Citons Kengèlè sur la M bè (Haut-Como), Kondo-Kondo (le dresseur de pièges ?), les trois Ba n ganya, Bowè, Bundji qui rappelle le Génie des eaux Bunzi des Ba hoyo et des Ba vili, Dume (le célèbre ?), Mu biri, Pu Bara ou Pfu Rémé (le chef Bara ou Rémé), Samba, Pulu-Pulu, E mina-mina, Fu Gamu et Na Gotsi (Ba sse-N'gounyè).

Aux chutes Samba il y a un ombuiri mâle sur la rive gauche, et un autre femelle sur la rive droite ; et de même à la chute Pambu sur la Waka au pays des Mi Tsogo.

En général les Génies femelles sont plus à redouter que les mâles. Celui de Pambu était une vraie furie. Elle ne permettait à personne, en l'absence de son mari, de se baigner en cet endroit. Les contrevenants n'en sortaient qu'avec de larges plaies sur le dos. Mais c'est déjà de l'histoire ancienne : *Go n deo nè ; e ma baka e bote è* : ces choses se voyaient au temps de nos ancêtres, disent les Mi Tsogo.

Le grand fleuve Ogowé aurait lui-même un Génie propre supérieur à tous ceux de ses chutes et de ses affluents. Il est préposé à la garde du fleuve depuis sa source jusqu'à l'Océan. Son nom semble identique à celui de l'acajou résineux en galoa. Cet arbre lui servait peut-être de refuge, quoiqu'il fût un Génie des eaux. On comprend ainsi aisément que ces Génies aquatiques puissent porter le nom arboricole d'ombuiri. Dans les régions de Lastourville et de Franceville, on l'appelle simplement li bagni ou li bayi, la rivière. Un dicton qui court sur lui, en fait un Génie irritable :

Ogowè a vongo[1]
Ogowè a rongo m pundji
Ogowè benda.

L'Ogooué est profond ; l'Ogooué si le cor retentit, l'Ogooué se fâche. Il n'admet pas que l'on souffle du cor au milieu de son cours, là où se manifestent les tourbillons. Pourtant, depuis que

1. *Bonga*, se répandre, envahir, enivrer ; *ι vongo*, le milieu du fleuve.

les sifflets et les sirènes des bateaux à vapeur ne cessent d'y retentir, la défense de souffler dans des cornes est tombée en désuétude.

Le grand fleuve est bordé sur chacune de ses rives d'un chapelet presque ininterrompu de lacs grands et petits, dont les uns sont navigables en toute saison, et d'autres impraticables même à la saison de la crue. Chacun de ces lacs est la résidence d'un Génie. Citons parmi les plus renommés : *A Vanga* (le législateur) qu'il ne faut pas confondre avec O vangi, le Créateur ; *O Gogwé* (celui de la Rive ou celui du Courant violent) ; *A Lombyè* (celui qui est revêtu du costume de danse en feuilles de raphia ou de bananier, usité dans le culte du *Bu i ti*) ; *Mandjè* (qui habite un teck, grand arbre très apprécié en charpenterie) ; *A Néngé* : (celui de l'île) ; *Gome* (Machin ? de O goma, chose). Celui qui réside au lac *Om pindi Loango* (le village de culture Loango) passe pour être d'humeur capricieuse : suivant ses dispositions très changeantes, il ouvre ou ferme à volonté l'entrée de son étroit chenal au canotier qui désire y pénétrer.

A-Lombyè, ou son collègue du chenal O règa (le tonneau) par lequel il se déverse dans l'Ogooué est bien plus accommodant. Il va jusqu'à asphyxier lui-même le poisson de ses eaux avec des feuilles d'i-gongo (tephrosia Vogelii) à condition qu'il soit ramassé par les hommes seulement, à l'exclusion des femmes. Ce sont pourtant celles-ci qui cultivent cette légumineuse papilionacée.

Si l'on remonte plus haut, vers le pays des Galoa, on rencontre les imbu-i-ri célèbres du lac N Kenyè, derrière O ronga, et du lac Wambè. Le nom du premier, s'il dérive du verbe kènya, signifie celui qui murmure [1] ; celui du second se décompose aisément en *wa m bè*, celui qui est courbé, accroupi, ou penché.

Si nous pénétrons dans la lagune de Fernan Vaz, E liwè zi N'Komi (la lagune des Komi), formée principalement par l'O rembo N'Komi, la rivière des Komi, nous entendrons parler d'un certain *O tongo n jogu*, le bâton de l'éléphant. C'est un ombu-i-ri qui réside dans le chenal *O gula wu m bwè* (le noyer couché, ou du génie couché ?). Peut-être habitait-il un noyer des bords de cet étranglement qui partage en deux lacs les eaux de la lagune. En tout cas, il est très méchant. Quand le vent de la mer fait rage et soulève les flots du lac d'aval, *O gula*, dont le nom signifie aussi *la tempête*, émerge

1. En d'autres dialectes bantou, *kenya* signifie *brillant*.

hors de l'eau sous la forme d'un gros bâton, d'un tronc d'arbre, son ancienne demeure sans doute, couchée là par le courant, et il arrête les embarcations ou les fait chavirer. Les caïmans de ces parages sont tabous : ils appartiennent au Génie du chenal.

Il n'y a pas très longtemps que celui-ci est solitaire. Sa femme a dû le quitter pour avoir la paix et elle s'est établie plus haut à l'embouchure d'un petit affluent de la M pivyé qui alimente le lac d'amont. Ce dernier cours d'eau lui doit sans doute son nom qui signifie *la considérée*. Il est défendu de toucher aux silures de l'endroit : ils sont sous sa protection.

La M'pivyé borde la Mission de Fernan Vaz, sur la rive gauche de la lagune. En face, sur la rive droite, derrière l'île Sika, l'île de l'argent, débouche de la rivière *O sengè* qui est célèbre par son énorme rocher *e bonzo z' O sengè*. Il est taillé en forme de tabouret indigène, rond et bas, *m bata*. C'est l'œuvre et sans doute le siège du Génie. Il servait jadis à l'intronisation solennelle du Rè nima, le chef suprême de la tribu des N' Komi, dont le dernier s'appelait Rè N' gondo (celui au front baissé). Pendant la cérémonie, on chargeait un jeune esclave de porter la *n gowè*, boîte aux fétiches, du roitelet. De retour au village, cet esclave était immolé en l'honneur de l'ombu-i-ri qu'il allait servir, afin d'obtenir de celui-ci pour le nouveau chef une vie longue et un règne prospère.

Si nous remontons la M' pivyè, après 4 heures de pirogue sur la rivière et environ six heures de marche dans les plaines d'A-nyambyè (Dieu), on arrive à la lagune d'I gèla, qui reçoit la *N gowè*. Celle-ci, dans son cours supérieur, est alimentée par la Mi londo, qui n'est que le déversoir du lac *Ombu-i-ri om polo*, dont le nom signifie : le grand Génie.

On a longtemps redouté de s'établir sur les bords de ce lac. On ne le côtoyait qu'avec de grandes précautions de crainte d'exciter la fureur du Génie, lequel était très irritable. Les femmes qui y passaient avec un bébé sur le dos s'empressaient de lui donner le sein pour éviter qu'il ne pleure. Les voyageurs qui conduisaient une chèvre ou un mouton leur donnaient du sel pour les empêcher de bêler. Sans cela, l'ombu-i-ri se fâchait et déchaînait une tempête redoutable sur son lac.

Un jour pourtant un certain Ba-kisa osa s'y établir. Le Génie lui apparut en songe et exigea pour prix de son installation le sacrifice

de cinq esclaves, de cinq barils de poudre, et de l'un des yeux du téméraire. Ba-kisa s'exécuta, et n'eut pas à s'en repentir, car le lac foisonnait de poissons.

A sa suite, d'autres y ont installé des villages. Le Génie est devenu très accommodant et continue à être généreux, à condition que le premier poisson pêché lui soit offert et remis à l'eau.

Parmi les Génies terrestres, les plus fameux sont ceux des cirques ou ravins d'érosion. Le plus célèbre de tous est celui d'E wonga-wongè (le terrain meuble), au pays des O rungu, dans la région de N'golè (de *n'goli* : le rancunier, ou *n'gola* : le tourbillon d'eau). Son cirque est très giboyeux, et a été le théâtre des exploits cynégétiques de plusieurs chasseurs européens, en ces dernières années.

Les autres habitent quelque coin retiré de la forêt, le sommet d'une colline, une caverne, ou les contreforts d'un fromager.

Les Génies sont l'objet d'un culte privé et d'un culte public, qui consistent en des prières, des rites et des offrandes pour attirer leurs faveurs ou calmer leur susceptibilité et leur irritation.

Le culte privé s'exerce journellement à l'occasion du passage sur les lieux où réside le Génie.

Il consiste le plus souvent dans l'hommage d'une poignée de feuilles ou de sable... qui rappelle la poignée d'herbes que les pasteurs de l'Est africain déposent aux pieds des personnages (hommes ou génies) qu'ils veulent honorer.

Voici par exemple *M bomo* (le grand Serpent) qui forme un grand banc de rochers recouvert par la mer entre la pointe Santa Clara et le phare de N' gombwè sur la rive opposée de l'estuaire du Gabon. Aucun Benga n'osera le franchir avant d'y avoir jeté une poignée de feuilles en l'honneur du Génie qui l'habite. La légende rapporte que grâce à lui les Pygmées venant de San Tomé, sur la côte de Denis, traversèrent à pied sec l'estuaire du Gabon, pour aller camper sur la rive nord, aux abords de la crique O-tandè.

A M'pira, près du pont de M bata-véa, non loin de Libreville, c'est une poignée de sable que l'on offrait au Génie du lieu, logé dans les excavations du rocher.

Sur la piste qui conduit, le long du ruisseau I-lilu, de la chute Samba sur la N'gouniè vers l'intérieur du pays, existait entre 1899 et 1910, une énorme termitière, au pied de la colline Mu bu (le

couché). Le sommet de cette termitière disparaissait sous le tas de feuilles qu'y jetaient en l'honneur du Génie de l'endroit, les passants de toute tribu et de toute langue : Ba-vili, I-véa, Mi-tsogo, Ma-sangu, Ba-n-jabi, etc...

Certains imbu-i-ri préfèrent la musique et la danse. En passant près de chez eux il convient de s'arrêter, et de leur jouer un air de guitare, de chanter un air de musique, ou d'exécuter un pas de danse. Tel le Génie de la fontaine de la Mission du Fernan Vaz, *N gwè o ramba* (la Mère de la racine), aujourd'hui N gwè Maria ; ou encore celui de la source I budyè (la grotte), dans l'île Dambè près d'O-Vendo. Avant d'y puiser de l'eau, il fallait déposer son vase à terre et esquisser un pas de danse, sans quoi le Génie vous jouait un vilain tour pour punir votre manque d'égards.

De même quand on s'apprêtait à remonter la rivière des Komi, *O rembo N Komi* qui est le principal formateur de la lagune du Fernan Vaz, il fallait s'arrêter au lieu dit Djina mi teles, descendre à terre, et danser pendant quelques minutes en tenant une feuille en chaque main, comme on le fait au Ruanda dans certains rites du culte de Ki Ranga. C'était la condition nécessaire d'un bon voyage aller et retour sur la rivière des Komi, avec l'appui des *Djina mi tele*, dont le nom signifie peut-être les Génies nus.

Chez les Mi-tsogo, le mont Di mungi, près du village *Pingo a menga* est la résidence d'un Génie, célèbre pour sa curiosité. Il se plaît à déchiffrer les traits quelconques que les passants, pour lui plaire, dessinent sur les rochers.

La plus grande injure que l'on puisse faire à un ombu-i-ri, c'est de satisfaire ses besoins naturels aux abords de sa demeure. Il vous en châtie par quelque maladie de peau. Pourtant, sur l'Ogooué, près d'Oronga, il existe un Génie qui se venge d'une manière plus humoristique. Il apostrophe le malotru en lui disant : « Enlève, enlève ce que tu as déposé là. » Le délinquant s'empresse de s'exécuter, et il en est quitte pour cette humiliation.

D'autres imbu-i-ri ne supportent pas qu'on se baigne dans leurs parages, à moins de les apaiser préalablement par des prières et des offrandes.

Enfin certaines imbu-iri femelles exigent de leurs dévots, des pêcheurs de lamantins particulièrement, qu'ils observent à certains jours une stricte continence à l'égard de leurs femmes. A ce prix elles secondent leurs efforts, et leur assurent une chasse fructueuse.

Le culte public en l'honneur des imbu-i-ri consiste en prières, en processions, en sacrifices solennels, présidés par un chef de famille, un chef de village ou un chef de classe.

Le plus souvent, ces cérémonies ont lieu à la nouvelle lune : mais elles exigent plusieurs jours de préparation.

On les organise aussi à l'occasion d'un long voyage, tels les pagayeurs Ba-Duma et O-Kande, qui répandaient le sang d'une poule sur les eaux de l'Ogooué avant d'affronter ses rapides ; ou encore pour se préparer à une grande chasse, à une expédition guerrière ; pour apaiser le Génie à la suite d'un naufrage, ou de tout autre accident fâcheux ; pour faire cesser une famine ou une épidémie ; pour expier soit une faute rituelle, comme la transgression d'un tabou (*o runda*), soit un manque de respect à l'égard d'un Génie.

Il arrive aussi qu'un chef ou un notable soit visité en songe par un ombu-i-ri qui se déclare mécontent de ce qu'on paraisse l'oublier. Dès son lever, il réunit les hommes importants du village pour leur communiquer son rêve ; on fixe une date pour l'effrande d'un sacrifice propitiatoire, et on en commence tout de suite les préparatifs.

Le jour venu, après avoir pris un bain rituel, la foule se réunit toute de blanc habillée, et elle se forme en procession vers la demeure de l'ombu-i-ri. Le sacrificateur s'avance en tête du cortège. Il est également vêtu de blanc, mais porte le costume traditionnel des Ancêtres : le pagne *o namba* noué autour des reins, et la cape (e kapa), d'origine portugaise sans doute mais très ancienne, rejetée sur l'épaule. D'une main, il tient le bâton de commandement *n kogu* (en portugais cajado, baculo), et de l'autre il agite une clochette en fer forgé et à manche recourbé, *n kendo* : ce sont deux insignes de sa dignité de chef.

Les notables et leurs femmes le suivent à quelques pas en arrière, celles-ci portant les offrandes, rôle qui est dévolu aux enfants dans un sacrifice de famille, et le menu peuple ferme la marche : hommes, femmes, enfants, esclaves, mélangés, en chantant et en battant des mains au rythme du tamtam.

Arrivés chez l'ombu-i-ri, au pied de son fromager, à l'entrée de sa caverne, au sommet de sa colline, où dans le fourré où il s'est réfugié, le président prend les offrandes, et tout en continuant à chanter et à agiter sa clochette, il les dépose sur les feuilles d'un

arbuste buissonneux, le *m bogo* qui pousse le long des cours d'eau ; ou sur celles de l'*a lembè togo*, plante aromatique commune à l'entrée des villages.

S'adressant au Génie d'abord il lui dit : *O gandaga* ! La santé ! C'est-à-dire accorde-nous de vivre en santé. Puis, se tournant vers l'assistance, il s'écrie : « *O gandaga n' anwè* ! » (Que) la santé (soit) avec vous ! » Le peuple lui répond : « *O gandaga* ? *azw'are na wo* ! La santé ? nous l'avons (nous sommes avec elle). »

Là-dessus chacun est invité à présenter au Génie ses doléances, ses désirs, ses promesses et ses offrandes alimentaires.

Puis le sacrificateur répand sur ces offrandes une mixture d'aromates (*i semu*) qui ont été pilés et broyés ensemble. Elle est composée d'écorce de croton *o bamba*, de graines de muscade *o vusa*, de poivre *mu n gulu* (amomum citratum), variété de piment de Cayenne, de rhizômes *n dago* (cyperus rotundus), de racines amères de quassia africana *e gama*, et de radicelles rouges et parfumées d'*o-londo*, plante qui pousse en touffes dans les sous-bois. On verse en même temps sur le sol force libations d'alcool de traite, jugée plus agréable aux Génies, que l'hydromel *e kombe*, le vin de palme *i tutu*, et la bière de bananes blettes *o gaza*, dont se contentaient les anciens, etc...

Le célébrant parle sans discontinuer, comme les païens stigmatisés par le Sauveur, en s'accompagnant de sa clochette, et en mâchant des tiges d'amome *o kosa-kosa*, dont il crache le jus aux quatre points cardinaux.

En général, les mets offerts aux Génies sont cuits ; parfois pourtant ils sont crus. De ces derniers on ne rapporte rien au village ; mais la plus grande partie des autres est rapportée pour être consommée par les habitants, à quelque distance du lieu sacré, après avoir reçu la bénédiction du Génie. Ce sont des mets consacrés qui ne peuvent que faire grand bien à ceux qui les mangent : viande de mouton, de chèvre ou de phacochères, poissons, bananes, ignames, taros, arachides, etc... un véritable festin : *in tsago*. Le soin de les faire cuire est réservé à des femmes d'âge mûr et d'esprit rassis.

Mais auparavant, et avant de quitter le lieu saint, chacun se frictionne le corps avec un onguent de bois rouge, d'argile blanche, et de quelqu'une des plantes aromatiques ci-dessus, que le féticheur a préparé et consacré à cette intention, et auquel on donne le nom significatif d'*o-gandaga*, la santé, le bonheur, la prospérité !

Quand le sacrifice s'adressait à un Génie maritime, les notables et leurs femmes accompagnaient le sacrificateur sur des pirogues, et jetaient les offrandes en pleine mer, par temps calme, pendant que la foule les suivait du regard du haut de la falaise ou du bord de la plage, et accompagnait de chants, au rythme du tamtam, l'effusion des aliments, des aromates et des libations dans les eaux de l'Océan.

Parfois le rôle du prêtre est rempli par une femme âgée.

Les sacrifices humains ont été abolis ; mais ils ont été pratiqués. Nous l'avons vu en parlant du sacre du *Rè nima*, chef suprême des N Komi.

Citons encore le sacrifice d'une jeune femme de condition libre que les Galoa noyaient en certaines circonstances dans l'étang de Bwa-Bwa, près de la petite rivière *O rembo o wango*. Aujourd'hui, l'ombu-i-ri de l'étang se contente de parfums et d'aliments qu'on lui jette avant de se livrer à la pêche.

On raconte aussi que les premiers E-shira qui remontèrent le cours de la N'gounyè, immolèrent au pied des premiers rapides deux esclaves, un homme Tsamba, et une femme Na Gotsi, qui ont donné leur nom à ces deux endroits.

Quand on se décidait à immoler une victime humaine, on menait le malheureux pieds et poings liés au pied de la résidence du Génie. Pour le consoler, on lui disait : « Ne gémis point sur ton sort ; tu vas devenir toi-même un bel ombu-i-ri ; et surtout n'oublie pas de nous aider à l'avenir. »

Ces paroles pourraient laisser entendre que le culte des Génies a pris naissance dans le culte des morts, ou du moins de certains morts ; ce que pourrait aussi laisser croire les noms de *couchés* et d'*accroupis* que nous avons vu leur donner.

Mais, d'autre part, il est à remarquer que ces victimes humaines sont offertes elles-mêmes à un *ombu-i-ri*, et que c'est le fait de leur immolation au Génie qui en a fait des êtres sacrés.

Le culte des Génies était donc antérieur, et les paroles ci-dessus doivent être interprétées plutôt dans le sens que les victimes offertes aux Génies étaient appelées à faire partie de sa domesticité, et à exécuter ses ordres en faveur de ses dévots.

Le nom de *couchés* n'est sans doute donné aux Génies que parce que cette position est celle que le Nègre apprécie par-dessus tout : elle

suppose qu'on n'a plus rien à faire ni à désirer, sinon à jouir de la vie et du repos, sans aucun genre de souci, de crainte ou de préoccupation inquiétante.

Après l'exhortation du sacrificateur, la victime était suivant les cas noyée, asphyxiée, ou brûlée vive en l'honneur du Génie.

On s'en retournait content, car, disent les indigènes, les imbu-i-ri savent reconnaître les honneurs qu'on leur rend. Ils se montrent généreux à l'égard de ceux qui leur portent des présents. Non seulement ils leur assurent la santé ou la guérison, mais ils leur accordent d'abondantes récoltes ; dans la forêt, ils font tomber sur les animaux des arbres qui les tuent et on n'a plus qu'à les emporter ; et sur la mer, ils conduisent les bancs de poissons jusqu'au bord de la plage où il est facile de les ramasser ou de les prendre au filet.

Malheur au contraire à ceux qui leur manquent d'égards : ils ont le choix pour les punir entre la sécheresse, la stérilité, la maladie, la guerre et tous les autres fléaux qu'on peut imaginer.

On conçoit, dans ces conditions, la grande importance que revêt aux yeux des indigènes le culte des Génies tutélaires. On ne peut nier qu'il joue dans leur vie un rôle aussi considérable au moins que le soin de ne pas déplaire à leurs morts.

L'abbé WALKER et le R. P. TASTEVIN, C. s. sp.

SITUATION ÉCONOMIQUE
des Indiens du Canada en général et de la Baie James en particulier

---

L'Indien, laissé à lui-même et suivant simplement l'invitation de sa raison ou de sa nature, se choisit dans la forêt une propriété sur laquelle il revient habiter périodiquement, sur laquelle il acquiert des droits et où il conserve le gibier et veille à sa multiplication.

Cette coutume ainsi énoncée, il est possible de la reconnaître parmi toutes les tribus indiennes et nous pouvons la croire antérieure à la venue des blancs en Amérique du Nord. Elle a été constatée depuis leur arrivée et sur tous les points du territoire du Canada : il n'y a donc pas de raison qui fasse douter de son existence plus ancienne.

Malheureusement, sous l'influence du dehors, cette coutume tend à disparaître.



Sous la poussée de l'instinct et du droit inné de propriété, sous la pression d'exigences naturelles, comme celles qui portent l'homme à chercher ses moyens d'existence et à conserver la vie des siens, l'Indien se taille donc un domaine dans la forêt. Il est l'enfant des bois, l'enfant de la liberté, vivant en roi et seigneur dans un pays sauvage, civilement inorganisé. Aucune coercition légale ne l'amène à se choisir une propriété ; aucun code, aucun gouvernement ne l'oblige à se fixer ; nomade, il pourrait être chez lui partout où il plante une tente provisoire. Et cependant, il n'en est pas ainsi. Il n'éprouve de sécurité, il n'a de satisfaction que lorsqu'il peut dire : « J'ai mon terrain de chasse ».

Ce terrain de chasse, il le choisit au bord des lacs, des rivières ou de la mer. Il ne loue pas les services des arpenteurs, mais il détermine lui-même les limites de sa propriété. La nature se charge de l'aider à tracer les lignes : le terrain ira de la rive à une dépression du sol, à une montagne, à une autre rivière ou un autre lac, ou même

encore jusqu'à la hauteur des terres. Là, sur son domaine, il fixe sa tente et demeure : c'est sa prise de possession toute pacifique, que personne ne discute ni ne conteste.

Chaque année, il retourne « chez lui », sur ce terrain qu'il a exploré jusque dans ses moindres replis et dont il connaît tout le gibier. Il sait le nombre de loges de castors qui s'y trouvent, avec le chiffre de leurs habitants ; il connaît le nombre de cabanes de rats, les tanières des renards, les antres des pécans, etc... Il a ses endroits favoris pour tendre ses filets et il est au fait des espèces et de la quantité des poissons habitant les eaux qui baignent son domaine.

Conscient de son titre de propriétaire, il en exerce tous les droits exclusifs, il pratique une surveillance jalouse à l'égard des envahisseurs. Le voisin le sait : sans aucune autre loi que le respect de la propriété d'autrui, il se rend compte qu'il peut aller jusqu'à telle limite et pas un pas plus loin. Si parfois il arrive que la cupidité, l'ambition, l'occasion, l'herbe tendre, et je ne sais quel diable le poussant, le voisin s'oublie jusqu'à outrepasser les lignes du territoire étranger en y posant ses pièges, les deux hommes se dressent l'un contre l'autre. Le propriétaire réclame, le délinquant doit s'expliquer. Le conflit est souvent porté devant le chef de la tribu, ou devant les traiteurs, ou encore devant le missionnaire. C'est le recours à l'arbitrage d'un tiers. Quand le recours à une tierce personne est difficile ou impossible, le seigneur du lieu se fait justice en usant d'un moyen de répression fort simple, mais très efficace : a-t-il trouvé le piège du voisin ou de tout autre sur son terrain, il l'enlève et le pend à un arbre, ou bien, sans se donner tant de peine, il ferme le piège en le repoussant du pied.

Toutefois, il faut reconnaître que la chasse au caribou et à l'original n'a jamais eu de limites : elle se fait indistinctement partout.

Chez les Indiens, le système de propriété est individuel ou familial, mais plus ordinairement il est familial. Toute une région habitée par une tribu ou une colonie est divisée en sections contiguës, à la manière des « townships » divisés en fermes. Chaque section est la propriété d'un chasseur mâle, ou d'une ou deux familles unies par des liens de parenté (comme par exemple, le père et le fils, deux frères, l'oncle et le neveu). Ces sections deviennent propriété exclusive des individus ou des familles par un droit d'occupation ininter-

rompue. Une surveillance étroite est exercée contre toute intrusion des gens de la tribu, de la même colonie ou du même village.

Ces terrains de chasse ne sont pas seulement de petites portions de forêts ou de plaines, isolées ici ou là, mais comprenant des secteurs continus et contigus, dont l'ensemble englobe tout un territoire, soit de 50 à 500 milles carrés (130 à 1.300 km²). Il n'y a d'exception à cette règle ou coutume que le cas des sections communales qui, elles, sont plus ou moins grandes, et qui sont choisies comme centres d'agglomération près des missions ou des postes de traite, ou encore des endroits poissonneux. Ils y résident pendant les saisons passives de l'été et de l'automne, c'est-à-dire au temps où la chasse des fourrures est prohibée.

Les terrains de chasse, jusqu'à ces dernières années, étaient transmis de père à fils, de frère à oncle, d'oncle à neveu, c'est-à-dire de génération à génération, par voie d'hérédité. Jamais il n'est venu à l'esprit des Indiens de recourir au notaire ou à qui que ce soit d'équivalent pour faire cession écrite de leurs biens. Ce corps de magistrature, très utile chez les civilisés, est totalement superflu chez eux. Les actes de donation entre vifs se font sans témoins. La coutume a force de loi. Le père venait-il à mourir, le fils retournait sur le vieux domaine. Au fond, ce système se rapproche en tous points du nôtre, avec cette différence que la loi préside à tous nos legs ; il est aussi opposé aux principes communistes que le nôtre prétend et entend l'être.



Pendant la période de crise que nous traversons, nos gouvernements ont inauguré le secours direct pour aider les faméliques et les sans-travail. S'il y a lieu de se réjouir des bons effets de la charité qui a été faite en bien des cas avec opportunité et discernement, il n'est pas défendu de constater certaines conséquences funestes que ce système entraîne nécessairement : diminution de l'initiative privée, inertie, paresse à vouloir se suffire, manque de confiance en soi, exigences désordonnées, malhonnêteté, manque de fierté, etc. Les gouvernements s'alarment et voudraient faire machine en arrière, mais ils sont souvent impuissants. Le remède serait que chacun réapprenne à se suffire, à ne plus se fier au gouvernement ni au voisin,

à organiser sa vie et celle de sa famille sur la base de la propriété et du patrimoine familial.

D'où l'on voit l'importance pour l'Indien du système de propriété privée, importance bien plus grande que d'aucuns semblent le supposer.

Malheureusement, le commerce des fourrures a considérablement baissé au Canada depuis plusieurs années. La diminution de ce commerce a ses causes générales et particulières, extérieures et intérieures. Sans vouloir me poser en docteur sur la question, j'attribuerais volontiers cet état actuel aux conditions économiques présentes et passées.

Aux jours de prospérité, les fourrures étaient considérablement demandées. Les prix en étaient alléchants : alléchants pour les magnats de la fourrure, qui rêvaient de millions, alléchants aussi pour le petit chasseur à qui l'on offrait des retours proportionnés. La soif de l'argent, qui existe partout, a fait naître chez les traiteurs et les chasseurs un désir excessif du gain et de la moisson des fourrures. Le gibier a été exterminé et traqué jusque dans ses derniers retranchements, sans souci du lendemain.

Avec la dépression, la demande a diminué et les prix sont tombés à un niveau ridicule. Le traiteur comme le chasseur ont voulu maintenir leurs recettes et tous deux ont cherché une plus grande quantité. Le chômage a poussé vers les territoires de chasse une partie du trop plein des villes et des campagnes. Ces chasseurs nouveaux se sont recrutés tout particulièrement parmi l'élément immigré au pays : russes, suédois, norvégiens, slaves... Ils ont fui la civilisation qui ne leur promettait plus la subsistance.

Il y a une cause bien plus prochaine et plus grave de cette diminution des fourrures : c'est l'abandon du système primitif de conservation du gibier, lequel est dû, disons-le sans tarder, à l'abandon du système de propriété, soit individuelle, soit familiale.

D'après les statistiques recueillies dans les territoires peuplés d'animaux à fourrures, comme par exemple au Nord des Grands Lacs ou à travers les plaines jusqu'au Sud de la Terre Stérile (Barren Land), à Terre-Neuve, en Nouvelle-Écosse, dans la péninsule du Labrador, des Montagnes Rocheuses aux bouches du Mackenzie, sur les versants Est et Ouest de la Baie James, il appert que, pour la plus grande partie, pour ne pas dire pour la totalité de ces terri-

toires, les Indiens avaient, jusqu'à une date récente, un système très efficace de conservation du gibier. Ce système était la résultante directe de celui de la propriété privée.

Or, depuis que la coutume indienne tombe en désuétude et dans la même proportion, les animaux à fourrure disparaissent.

Il est facile à comprendre que ces deux principes d'économie s'appellent et que l'un est la suite de l'autre. Le fermier ne songe-t-il jamais qu'à récolter ? Reste-t-il indifférent à l'appauvrissement du sol qui résulterait de cultures uniquement destinées à la moisson immédiate ? Non, il tâche d'améliorer, il cultive suivant un plan de rotation et d'après les meilleures méthodes. Il enrichit le sol, l'étudie, le laisse en repos, varie les semailles, etc. Ainsi faisait l'Indien lorsqu'il était le maître de son terrain de chasse, c'est-à-dire avant de se voir forcé d'abandonner une occupation aussi féconde que rémunératrice. Il veillait à ne pas exterminer déraisonnablement le gibier. Tendait-il des pièges dans une loge de castors, il avait soin d'y laisser deux ou trois sujets pour la reproduction. Souvent, il suivait un autre plan : le terrain de chasse était divisé en deux parts, dont l'une était exploitée tandis que l'autre restait en repos en attendant le repeuplement. Ou encore, selon un usage différent, les limites du terrain étaient visitées, pendant que le centre était respecté comme foyer de reproduction.

Cette manière de faire est toute logique et naturelle. L'individu propriétaire n'a pas intérêt à dilapider son bien ; il le veut toujours plus fécond, plus riche et plus beau.



Cette tradition de propriété privée et de conservation du gibier peut être signalée jusqu'en 1710, d'après le Rév. Cooper ; selon toute probabilité, elle est antérieure à l'arrivée des civilisés au milieu des Indiens. L'abandon récent, abandon qui s'accentue rapidement, détruit à la fois les habitudes de propriété et la conservation des animaux à fourrures.

Actuellement, nous constatons que, dans bien des parties habitées par diverses tribus, il se fait une transition de l'ancienne coutume à une toute nouvelle, empreinte d'esprit communiste. L'Indien

brise avec ses traditions, c'est-à-dire qu'il chasse au petit bonheur. Il comprend bien ce qui arrive déjà et surtout ce qui sera demain : la destruction totale du gibier dans ses forêts. Il se sent désemparé, mais il est victime des circonstances et il ne peut rien pour les changer.

A quoi cela est-il dû ? A l'invasion progressive des étrangers. Quand l'Indien était chez lui, maître de sa propriété, il était certain que son congénère respecterait scrupuleusement ses droits ; il apportait alors un grand soin à la conservation et à la multiplication du gibier.

Les blancs sont venus et avec eux le désordre économique. Pour l'Indien, le blanc, c'est l'homme assoiffé de dépouilles, l'homme qui extermine tout sans pitié, qui fait le désert partout où il passe, un nouvel Attila, si terrible que l'herbe même sèche sous ses pas, l'homme qui chasse partout et se sert de moyens illégaux pour tuer les animaux. Que lui importe ? Ici aujourd'hui, il sera demain ailleurs.

L'Indien assiste à ce pillage, impuissant à l'arrêter. Il ne peut avoir recours à la loi. Les moyens de répression dont il se sert avec ses congénères, il n'ose les employer contre les blancs. Pour lui, il n'y a qu'une conclusion pratique à tirer : faire contre mauvaise fortune bon cœur. Et le meilleur parti à prendre, c'est d'exterminer lui-même le gibier, au mépris de ses habitudes et de la prévoyance. Et pourquoi hésiterait-il ? Est-ce si agréable de voir l'étranger moissonner dans le champ semé par le pauvre laboureur ? Le paysan russe est-il empressé d'ensemencer depuis que le régime soviétique s'empare de ses récoltes ? Il laisse les champs retourner à l'état primitif, envisageant stoïquement la stérilité de demain.

Si la surproduction forcée venue du monde extérieur est une des causes de la décroissance du prix des fourrures, ce n'est cependant pas la seule. Depuis trois ans du moins, cette pression n'a pas été forte et néanmoins le dépeuplement des forêts continue. Le mal vient de ce que l'Indien ne se préoccupe plus de garantir l'avenir, parce que sa propriété est envahie et dilapidée.

Des conséquences suivent nécessairement cet état de choses : acheminement rapide autant qu'inévitable vers la dépendance économique, vers la pauvreté, qui sera la famine en bien des cas, vers une désorganisation progressive des tribus, vers une démoralisation universelle et profonde.

Les systèmes de propriété privée et de conservation méthodique du gibier étaient les piliers de la vie économique, domestique et sociale de l'Indien : ces piliers venant à crouler, c'est tout l'édifice qui s'abat, faute de soutien.

Les Indiens, ne pouvant plus se suffire, deviennent à charge à l'État. Jamais le département des Affaires indiennes n'a déboursé autant d'argent pour les Indiens pauvres ou malades qu'en ces dernières années... Cependant, ceci n'est que le commencement d'un chapitre de dépenses qui s'accentueront à mesure que les tribus se trouveront dans l'impossibilité de se suffire. D'autre part, le commerce des fourrures étant une source de revenus pour le pays, cette source se tarit par suite de la décroissance du gibier.

Les forêts se dépeuplant, l'Indien cherche ailleurs sa subsistance. Il se rapproche des centres civilisés, où l'attendent le paupérisme et le parasitisme. Il se prépare à y vivre une vie nouvelle, pour laquelle il n'est point fait, car sa vie à lui, c'est la chasse, c'est la liberté dans la forêt, au bord des lacs et des rivières.

Dès que les Indiens prennent contact avec la civilisation, ils sont appelés à disparaître. C'est un fait historique établi que les nombreuses tribus qui existaient primitivement au Canada se sont presque totalement fondues au contact des populations blanches. Nous avons l'exemple des tribus iroquoises, huronnes, algonquines, si puissantes autrefois et dont il ne reste aujourd'hui que des fragments, eux aussi voués à l'effacement.

Dans les territoires où la civilisation a été introduite graduellement, où la transition s'est effectuée lentement, le changement a été moins désastreux, mais dans les lieux où le contact a été imprévu et rapide, comme il est arrivé dans les districts miniers, la transition s'est faite sans préparation et la disparition a été prompte et inévitable.

La presque totalité des tribus forme des groupes ethniques dont les mœurs, coutumes et habitudes de vie sont tout à fait différentes des nôtres. La civilisation d'un peuple prend plusieurs siècles. Il est impossible et imprudent de vouloir brûler les étapes et tenter de faire en un jour un aristocrate d'un paysan du Danube. L'Indien surtout demande une sollicitude et des efforts très longs et son éducation offre des difficultés et des dangers insoupçonnés de la plupart.

Au point de vue social, les Indiens ne sont pas prêts à être lancés dans la civilisation. Pour la plus grande partie, ils n'ont la connaissance ni de l'anglais ni du français. Ils ne sont pas qualifiés pour des travaux qui les rendraient utiles dans les diverses sphères d'activité moderne. Pêcheurs, chasseurs, voyageurs, ils sont des guides merveilleux, mais peu aptes à d'autres labeurs à cause de leur nature indisciplinée. Habitués à vivre en liberté comme les bêtes de la forêt, obéissant aux caprices de leur instinct primitif, ne connaissant d'autre loi que la lutte pour l'existence, ils peuvent difficilement se soumettre aux dures conditions d'un travail ordonné. Ce qui est acceptable pour un civilisé est pour eux un esclavage.

Leur inconstance les rend sans goût pour les travaux qui exigent de la persévérance, de l'énergie et de la ténacité. Après quelques jours, fatigués du joug qui les tient captifs, pris de nostalgie pour la liberté dont ils jouissent dans leurs forêts, ils se libèrent de leur contrainte en retournant à leurs occupations préférées.

Leur ambition ne dépasse pas la sollicitude du pain quotidien. Les périodes d'activité obligatoire durant les saisons où la chasse est prohibée, leur stationnement prolongé auprès des postes de traite en font des indolents. En somme, ils ne sont pas manœuvriers et un patron ne pourrait compter sur leur fidélité.

Pour servir la société, il leur manque l'éducation, la formation, l'entraînement, et ils ont juste le contraire. En outre, ils sont physiquement inférieurs aux tâches que peuvent accomplir les blancs. Leur constitution ne peut supporter les fatigues dont un civilisé robuste et entraîné est capable. Ils n'ont jamais fait que de la raquette et du canot, et autres menus travaux. Habitués à la vie en plein air, ils résistent très peu à une existence close entre les murs d'une maison. Négligents des lois de l'hygiène, ils laissent leurs maisons s'infecter ; la tuberculose mine leur force vitale et les conduit à la tombe en peu de temps.

La nourriture même des blancs ne leur est pas favorable. Ils sont faits à des aliments naturels, poisson et gibier, et toute nourriture assaisonnée leur est nocive.

Les plus forts sont ceux qui ont gardé leurs vieilles habitudes. Dans les districts les plus éloignés, où les transports étaient plus difficiles et où ils ne pouvaient compter que sur les ressources

naturelles des rivières et des forêts, se trouvent les sujets les mieux constitués et les plus vigoureux.

La plupart des autres sont tuberculeux ou prédisposés à cette maladie. Les causes en sont attribuables à l'hérédité, aux mariages entre parents ou membres d'une même colonie ou encore entre sujets contaminés, au mépris des règles de l'hygiène, aux périodes de famine, à la promiscuité dans des habitations trop étroites, aux rigueurs du climat sur des tempéraments débilités. Si une épidémie fait son apparition parmi eux, tous paient leur tribut. Des villages entiers ont été décimés par le typhus ou l'influenza.

Leur faiblesse morale les rend également impropres à vivre au sein de la civilisation. Ils sont trop primitifs pour apprécier les sentiments élevés de noblesse ou les considérations délicates touchant à la réputation. Leur éducation est évidemment rudimentaire. Un grand nombre d'entre eux ont gardé des instincts et des inclinations venus du paganisme d'où ils sont à peine sortis. Suivant la pente de leur nature et la loi du moindre effort, ils sont plus dociles aux exemples du mal qu'à ceux de la vertu. Par suite, ils oublient trop souvent les lois que Dieu a données à l'homme ou écrites dans son cœur. Nul ne peut violer impunément ces lois. Diverses maladies, spécialement les maladies vénériennes, sont la sanction de ces violations. Malheureusement, trop de civilisés sans honte et sans respect exploitent ces natures fragiles ; ils abusent de leur faiblesse, qu'ils devraient plutôt protéger et fortifier par le bon exemple.

L'ivrognerie est la pire et la plus forte des passions chez l'Indien. C'est le vice le plus désorganisant chez lui, vice qui cause les querelles, les meurtres, l'impudicité et une foule d'autres maux.

***

Toutes ces tares, immoralité, tuberculose, ivrognerie, paresse, en font des épaves désemparées que doivent secourir les missionnaires et le gouvernement. Plus que personne, le missionnaire sait ce qui arrive quand, sortant de ses forêts, l'Indien est mis soudainement en contact avec les blancs ; personne plus que lui ne peut toucher du doigt ces plaies profondes du paupérisme et du parasitisme.

C'est pourquoi les missionnaires sont tous convaincus de cette vérité, que la civilisation de l'Indien doit s'opérer chez lui, dans

son milieu et non au sein d'une société où il se trouve et se sent déraciné. Pour le conserver pur et moral, il faut le préserver des dangers et l'occuper. Or, c'est dans ses forêts seulement que l'on peut le conserver sain de corps, de cœur et d'esprit.

Ce n'est pas à dire qu'il faille le maintenir toujours dans l'ignorance et l'obscurité. Au contraire, il faut apporter un grand zèle à l'éduquer et à le civiliser ; dans cette intention, il faut se garder de pousser les choses à l'extrême et de lui refuser tout contact avec notre monde. Ce contact doit être prudent et mesuré, composé d'éléments éducatifs et choisis. Les écoles et les fermes industrielles ont une grande influence dans ce domaine.



Est-ce une utopie, dans ces conditions, de rêver un rajustement de l'ordre économique et social chez les tribus indiennes de notre Canada ? Non, mais le difficile est de diagnostiquer le degré de la maladie et de bien doser le remède.

Certains se demandent s'il est bien opportun d'apporter tant de sollicitude à la conservation des Indiens. Ils oublient que ces Indiens étaient les premiers occupants du pays, qu'ils ont cédé leurs droits au sol sur lequel ils avaient vécu et à la propriété duquel ils possédaient des titres indiscutables. Ils ont consenti à cette cession moyennant certaines conditions : le contrat lie les contractants de part et d'autre. Les gouvernants leur ont promis la subsistance : en justice, la subsistance doit leur être assurée. Ils sont sous la tutelle du gouvernement, qui doit veiller sur eux, sur leurs intérêts matériels, sur leur bien-être physique, moral, intellectuel et social.

Or, à mon avis, le grand moyen, le moyen fondamental de leur procurer ces biens nécessaires, soit directement, soit indirectement, c'est de rétablir chez eux la coutume du système de propriété privée qui amènera logiquement la conservation du gibier. Ce rétablissement leur rendrait l'indépendance économique, éviterait bien des déchéances sociales et assurerait pour eux le progrès sous toutes ses formes. Un retour à la prospérité apporterait peu d'amélioration aux conditions présentes, car le mal ne vient pas des causes extérieures, mais de modifications profondes dans le régime social intérieur.

Il faudrait commencer par interdire aux blancs l'entrée sur les territoires occupés par les diverses tribus. On a le droit de s'indigner de voir les civilisés venir enlever aux pauvres Indiens leur dernière bouchée de pain et les plonger dans la misère en ruinant leurs espérances de se procurer une subsistance honnête dans la paix et la liberté.

La Province de Québec a interdit l'an dernier l'accès des territoires indiens situés à l'Est de la Baie James aux chasseurs rapaces de race blanche. C'est un geste dont elle doit être félicitée et remerciée, au nom des intéressés ; félicitations et remerciements doivent aller aussi à la gendarmerie à cheval, et en particulier à son chef dans cette région (E. Covell), pour l'énergie et le cœur qu'elle a mis à faire respecter cette loi et à évincer les chasseurs blancs qui avaient envahi subrepticement ce vaste domaine.

Les Indiens y sont très heureux d'être redevenus maîtres chez eux et d'avoir à leur pleine disposition les terres dont ils étaient d'ailleurs les premiers occupants. L'exemple devrait être suivi par les autres Provinces, qui apporteraient ainsi plus de secours aux Indiens qu'en leur distribuant des aumônes directes. Ceux-ci seront très heureux de retourner à leurs anciennes habitudes et à leur régime, non oublié encore, de propriété privée et de conservation du gibier.

A notre demande, ils ont dressé des cartes géographiques très précises des terrains de chasse habités par leurs ancêtres et par un bon nombre d'entre eux. Les limites de ces territoires sont tracées avec une netteté remarquable et les noms des propriétaires sont même indiqués clairement.

Quant aux moyens de rétablir le régime ancien, il serait trop long de les énumérer ici. Le principe une fois obtenu, il ne sera pas difficile de les trouver et de les mettre en action.

Émile Saindon, O. M. I.,
Vicaire Provincial des Missions de la Baie James.

DOCUMENTS

Croyances et Coutumes magico-religieuses des Wafipa

Ces études n'ont pas été d'abord rédigées en vue de la publicité, mais dans le but de munir les missionnaires du Vicariat du Tanganyika d'une information étendue et minutieusement contrôlée relativement aux croyances, coutumes et pratiques magico-religieuses des Wafipa. C'est ce qui explique le détail et l'abondance des documents destinés non seulement à établir l'existence des faits étudiés mais aussi à mettre en lumière leurs traits les plus caractéristiques.

Dans l'Ufipa, les indigènes parlent deux langues : la leur propre (le *kifipa*) qui se divise en plusieurs dialectes, et l'officielle (le *kiswahili*) qui est enseignée depuis longtemps dans les écoles. Le plus souvent, les citations indigènes (récits, formules rituelles, etc.) sont transcrites à la fois dans les deux langues. Mais en certains chapitres, pour abréger, l'auteur s'est contenté de les reproduire en *kiswahili* sauf le cas où cette langue n'exprimerait qu'imparfaitement la véritable pensée des Wafipa païens.

« Il est très difficile », déclare Mgr Lechaptois, « d'amener les noirs à s'expliquer clairement sur leurs croyances et leurs idées religieuses... lorsqu'on les interroge sur ce sujet, instinctivement, ils sont pris d'un sentiment de honte, et, pour éviter les railleries que méritent leurs superstitions ridicules et souvent immorales, ils préfèrent garder le silence[1]. »

De son côté, le P. Zuure écrit : « ...il n'est pas facile de tirer d'un Mrundi le secret de la recette criminelle. Même des convertis qui ne refuseraient pas de vous livrer le secret des cérémonies religieuses des « bishegu » ne vous renseigneront pas sur la manière dont ils ont été instruits par le sorcier [2]. »

Le P. Bösch va plus loin : « Que penser, dit-il, de la magie du Munyamwezi ?... Quant à moi, je laisse à d'autres l'honneur de donner une réponse immédiate ; je veux réserver la mienne pour plus

1. *Aux Rives du Tanganika*, 1re édit. 1913 ; p. 165.
2. *L'Ame du Murundi*, Paris, 1932, p. 130.

tard... Pour arriver à mettre tout au net dans ce labyrinthe, il faudra encore de longs et pénibles travaux ; tout ce qui a été dit et fait jusqu'ici est loin de suffire : on n'a encore soulevé qu'un petit coin du voile [1]. »

Aussi Mgr Lechaptois, après avoir écrit lui-même sur les Wafipa une étude couronnée par la Société de Géographie de Paris, fut-il néanmoins le premier à m'engager à entreprendre une nouvelle investigation sur ces questions mystérieuses. Et son successeur, S. E. Mgr Birraux, m'écrivait qu'il considérait ce travail « comme de toute première utilité ».

Sans y songer, nos chrétiens m'ont poussé, eux aussi, à me livrer à cette difficile étude. — « Père, demandaient-ils, telle coutume est-elle immorale ? Tel acte est-il superstitieux, idolâtrique ? » Or, bien souvent, j'ignorais ces coutumes. Je devais donc d'abord me renseigner. Et ceci m'amène à exposer la méthode que j'ai suivie.

Il va sans dire que le meilleur moyen d'information est l'observation directe, attentive et continuelle, durant plusieurs années, de la manière de parler et d'agir des indigènes, de leurs us et coutumes, de leurs cérémonies et pratiques. Toutefois, — l'expérience l'apprend vite, — l'observation *seule* ne suffit pas pour connaître à fond les Croyances et les Pratiques d'une tribu qui, pour diverses raisons, s'ingénie à cacher, non seulement aux étrangers, mais même à certaines classes de ses propres habitants, des choses d'une importance capitale. De là, la nécessité de recourir à des moyens complémentaires d'information. Or, ici, je veux précisément indiquer quels sont ces moyens complémentaires auxquels j'ai eu recours.

D'abord, quelques néophytes consentirent à me fournir, par écrit, des exposés des croyances et des coutumes locales. Ces premiers informateurs habitaient à une distance considérable les uns des autres. Souvent même ils ne se connaissaient pas entre eux. Ils avaient rédigé leurs manuscrits sans entente préalable. Etonné et heureux des résultats de cette première enquête, je la refis des centaines de fois, non seulement au Lac Tanganyika, mais aussi sur les hauts plateaux. J'eus des informateurs indigènes nombreux et soigneusement choisis, placés sur tous les points de l'Ufipa, auxquels je remis des questionnaires nouveaux, toujours de plus en plus précis à mesure que les renseignements déjà obtenus me permettaient de détailler l'enquête et de la pousser plus à fond. Les documents affluèrent.

Restait à déchiffrer ces manuscrits, et à les comprendre exactement. Travail difficile et long. D'abord, parce que la langue de nos indigènes diffère quelque peu d'une mission à l'autre. Ensuite, parce que, trop peu lettrés et inexpérimentés en ce genre de travail, leurs notes manquaient souvent d'ordre et de clarté. Il fallait les

1. *Les Banyamwezi*, Munster, 1930, p. 310.

appeler individuellement et passer de longues heures avec eux pour savoir ce qu'ils avaient voulu marquer dans leurs rapports écrits.

Ce fastidieux travail était suivi d'un autre ; celui de comparer entre eux ces témoignages avec toute la minutie indispensable.

Un problème embarrassant entre tous : comment obtenir une documentation sûre et complète sur la magie ?

On le sait, chez les Wafipa comme chez les indigènes des tribus voisines, la magie, surtout la sorcellerie, est une spécialité connue des seuls initiés. Même les vieillards le mieux au courant des coutumes de leur tribu ne peuvent pas, s'ils ne sont pas des initiés, donner des renseignements sérieux sur cette matière.

Or, pour bien des motifs, — motif d'intérêt lorsqu'il s'agit de magie simple, motif de sécurité personnelle s'il s'agit de sorcellerie, — un magicien ne dévoile jamais à un profane, fût-il un ancien, fût-il un chef de village, les secrets de son art.

Il en résulte que les renseignements recueillis dans ce domaine sont toujours vagues, souvent faux, lorsqu'ils ne proviennent pas des spécialistes, c'est-à-dire des magiciens eux-mêmes.

Il faut donc user de ruse et recourir à des intermédiaires. C'est ce que j'ai essayé de faire pendant plus d'une quinzaine d'années. A des hommes dont j'avais éprouvé le savoir-faire et le dévouement, j'ai confié la délicate et difficile mission de capter, à force de diplomatie et d'argent, la confiance des magiciens, puis de se faire, *jusqu'à un certain point*, leurs initiés en vue de surprendre leurs secrets.

Au début surtout, j'eus des mécomptes. Mais finalement les plus habiles de mes informateurs non seulement lièrent amitié avec une quarantaine de magiciens fameux, sans compter les autres de moindre renom, mais ils se firent par eux initier (jusqu'à un certain point !) aux secrets de leur art. Les renseignements qu'ils me procurèrent furent innombrables. Les étudier fut une besogne longue et délicate, accomplie dans le plus grand secret parce que tous ces informateurs devaient rester, jusqu'au bout, totalement étrangers les uns aux autres.

***

Cette étude renferme les résultats de toutes ces minutieuses recherches groupées sous quatre rubriques générales : I. *Puissances du monde invisible* ; — II. *Naissance, Mariage, Mort* ; — III. *Magie, Divination, Médecine magique, Sorcellerie* ; — IV. *Coutumes magiques des professions* (des Cultivateurs, des Chasseurs, des Forgerons).

Mais avant de décrire ces croyances et ces coutumes des Wafipa, il convient de donner aux lecteurs un rapide aperçu sur leur habitat.

« Le lac Tanganyika est un des immenses réservoirs que le Créateur a ménagés pour recueillir les eaux du centre de l'Afrique. Il a 600 kilomètres de long sur une largeur moyenne de 60. C'est

une véritable mer, avec ses eaux profondes, sa houle, parfois ses colères terribles... Les 70 tributaires du Tanganyika sont des rivières coulant en toutes saisons... Parmi les rivières les plus remarquables on distingue le Kalambo... Le Kalambo draine les eaux de l'*Oufipa* et de l'*Ouroungou* [1]... »

A l'Est du grand lac s'élèvent des hauts-plateaux à une altitude moyenne de 1.500 mètres, soit à plus de 600 mètres au-dessus des eaux du lac. Ces plateaux apparaissent comme « un ensemble de collines et de vallons qui se succèdent dans tous les sens, et au milieu desquels l'horizon est souvent très borné. On y trouve aussi, çà et là, quelques pics plus élevés et des plaines assez vastes... Mais ce n'est que sur le sommet des monticules ou sur le penchant des collines, toujours près d'un cours d'eau, que les indigènes construisent leurs habitations. Les villages qui ont de 300 à 400 habitants sont considérés comme grands et ne sont pas communs ; la plupart en compte à peine 100 ou moins encore. Il faut faire souvent quatre ou cinq heures de marche pour aller de l'un à l'autre [2]... »

La région qu'on appelle l'*Ufipa*, parce qu'elle est le pays des *Wafipa*, comprend, le long de la moitié méridionale du lac Tanganyika, une petite plaine assez étroite et le haut-plateau qui la sépare de la dépression du *Rukwa* à l'est. Plaine et plateau ont une superficie d'environ 10.000 kmq. et la population, très disséminée en d'innombrables petits villages, ne doit guère dépasser 60.000 âmes. Apparentés aux Wafipa par leurs origines, leurs dialectes, leurs coutumes sont les tribus voisines des *Wapimbwé*, des *Akwa*, des *Wahanda*, des *Wakulwe*, des *Wanyamwanza*, des *Warungu*. Toutes ces peuplades, comme les Wafipa, font partie de la grande famille des *Bantous* orientaux. Cependant, la famille régnante des *Wafipa*, comme c'est aussi le cas dans la plupart des tribus qui habitent entre les lacs Tanganyika et Victoria, appartient à la race des *Bahima*, Hamites fortement métissés de sang bantou.

Il n'est question directement, ici, que des Wafipa, soit de la plaine du lac Tanganyika, soit du haut-plateau voisin.

1. *Aux Rives du Tanganyika*, par Mgr Lechaptois, Maison-Carrée, Imprim. des Missionnaires d'Afrique.

2. Mgr Lechaptois, *op., cit.*

PREMIÈRE PARTIE

LES PUISSANCES DU MONDE INVISIBLE

1. Lorsque les Wafipa s'adressent aux puissances du monde invisible pour leur demander quelque faveur, voici la formule ordinaire qu'ils emploient : « *Enyi, Miao yote ya pori, nisaidieni. Na ninyi Mizinu yangu yote ya nyumba, nisaidieni...* » — « O vous tous, *Miao* de la brousse aidez-moi !... et vous tous, ô mes *Mizimu* familiers (*litt.* ceux de la hutte), aidez-moi. »

Lorsqu'ils veulent nuire à leur prochain, et qu'ils implorent à cet effet, le concours des êtres supérieurs, ils ajoutent à la formule précédente les mots que voici : « ... *Na ninyi Viswa, vyote vya ujamaa wa mtu X..., nisaidieni dawa yangu kpate kumwua mtu mpuuzi huyu kwa sababu alinichokoza sana* ». « Et vous tous, *Viswa*, de la parenté de X..., aidez-moi afin que mon *dawa*[1] puisse tuer ce méchant homme... »

Tels sont donc les noms des Puissances du monde invisible : *Miao*, *Mizimu*, *Viswa*.

A en juger du moins par leurs prières ordinaires, leurs offrandes et leurs sacrifices, les Wafipa ne connaîtraient pas d'autres Puissances supérieures que celles-là. Et pourtant, nous le verrons bientôt, plus anciens que tous les *Miao* et les *Mizimu*, il y a *Indeza*, ou *Mtenga*, qu'on invoque dans les circonstances extraordinaires, par exemple en temps de guerre, de famine, d'épidémie.



2. Les *sources des croyances populaires* des Wafipa sont : *la révélation directe* faite par les êtres supérieurs apparaissant aux hommes, — la *révélation indirecte* faite aux hommes par l'intermédiaire des devins, et surtout des possédés, — enfin, *la tradition des aieux*.

a) Voici un exemple de *révélation directe* faite aux Wafipa.

Un jour, près de Wapembe, une femme nommée Kato aperçut sur l'eau du lac Tanganyika un serpent énorme qui s'approcha

1. *Dawa* : Ce mot signifie tout remède, toute médecine, tout ingrédient magique, bienfaisant ou maléfique.

d'elle et se mit à lui causer. « C'est moi *Fulwe*, dit-il, et ma femme est *Mkola* : elle réside non loin d'ici, dans une pierre ronde, percée en son milieu. Je veux pour nourriture de la farine de maïs. Vous m'en apporterez au commencement des cultures et au temps de la moisson. Je suis un grand *Mwao*. Si vous m'adorez, je vous protégerai; mais si vous ne le faites pas, je vous châtierai. »

Depuis lors, les gens de l'endroit croient fermement à *Fulwe*, à *Mkola* et à tout ce que leur raconta Kato ce jour-là. « C'est la vérité, répètent-ils, puisque *Fulwe* l'a révélé à Kato. »

b) Quant à la *révélation indirecte*, elle est faite par l'intermédiaire des devins, et surtout des possédés. Comme ces derniers ont exercé sur la croyance des Wafipa une influence capitale (et funeste, au jugement des indigènes eux-mêmes), faisons-les immédiatement connaître.

« Le futur possédé (je traduis littéralement des manuscrits indigènes) est un être maladif, sans forces, incapable d'un travail tant soit peu pénible. De temps en temps, on le voit bâiller, puis roter étrangement. « Surveillons-le » se disent ses parents, « il baîlle et il rote : c'est un signe qu'il va bientôt devenir *l'épouse d'un Mwao* ». Et, de fait, peu de temps après, on voit cet être maladif se démener comme un fou. Sa respiration ressemble à celle d'un chien essoufflé. Il perd conscience de ce qu'il fait. Il ne remarque plus que son pagne n'est pas placé au bon endroit. Il gesticule. Il crie. Il marche sur des épines ou des cailloux pointus sans y prendre garde et sans paraître incommodé. C'est le *Mwao* qui s'empare de lui. Il est possédé. On s'approche pour entendre les paroles qu'il profère. « C'est moi, dit l'esprit qui parle par sa bouche, c'est moi *un tel*. Je veux que vous me reconnaissiez pour votre *Mwao*. J'exige qu'à telle date vous vous rendiez à tel endroit pour m'adorer. Je vous protégerai. » Le bruit se répand aussitôt que X est possédé. Désormais, tout ce que dira cet individu dans les moments de la possession — car les possédés ne le sont que par intervalles — sera considéré comme une révélation des *Miao*. On y croira fermement.

c) Enfin, comme source de leur croyance, les Wafipa allèguent la *tradition des ancêtres*. « Nous croyons aux *Miao*, aux *Mizimu*, etc., parce que nos anêtres y ont cru et nous ont dit d'y croire. Ils ont invoqué ces divinités et en ont reçu toutes sortes de biens. Nous faisons comme eux. »

I

MIAO (SINGULIER : MWAO)

A. Que sont les Miao ?

3. « Nos *Miao*, disent les Wafipa, n'ont pas de corps : ils ressemblent au vent. Ils voient tout, entendent tout. Ils sont immortels et tout-puissants. A ceux qui les adorent, ils accordent toutes les faveurs désirables : bonne santé, récolte abondante, richesse, succès, tout. »

« Et néanmoins, ajoutent-ils, nos *Miao* sont sexués. Ils se marient, ont des enfants, deviennent polygames. Ils divorcent et se remarient quand bon leur semble. »

— Depuis quand existent-ils, vos *Miao* ? D'où viennent-ils ?

— « Nous n'en savons rien, » répondent certains. Nos *Miao*, affirment d'autres, sont tombés du ciel en même temps que la terre et tout ce qu'elle contient (*yaponile vi kwene ponga n'insi*) » — « Non, non, ce n'est pas cela », protestent encore d'autres, « Nos *Miao* ont tous été créés par *Indeza* ou *Mtenga* car c'est *Indeza* qui qui a tout créé ».

4. Où habitent les *Miao* ?

— « Dans la brousse, et c'est pourquoi nous les appelons : *Imiao ya nkandawa* (en kiswahili : *Miao ya pori*) c'est-à-dire : *esprits de la brousse.* »

— En quel endroit de la brousse résident-ils ?

— « Parfois dans le corps de certains animaux, surtout dans les pythons ; parfois dans un grand arbre, ou dans un rocher énorme, ou même dans une pierre ronde et de petite dimension, trouée en son milieu, ou encore près d'une source qui ne tarit jamais. De plus, nos *miao* aiment à habiter, du moins à certains moments, dans des personnes, hommes ou femmes, dont ils s'emparent totalement : ce sont nos possédés (*Wenyi kuanguka miao*, ou *Wenyi kushikwa na miao*, ou *Wenyi kulaluka*). »

***

5. Parmi les *Miao* quels sont les plus honorés ?

Les *miao* les plus connus et les plus invoqués dans tout l'Ufipa sont : Katai (ou Katabi), Wampembe, et Nakisitu. Viennent ensuite

Mpimbwe d'Utinta, Mvuna et Kondwe de Kirando, Siwakao sur le lac Tanganyika, à quelque distance de Ninde, Twelele près de Milanzi, etc.

Mais parmi tous ces miao, Katai et Wampembe occupent une telle place dans la croyance et les préoccupations des Wafipa qu'il convient de les faire connaître davantage.

6. Les apparitions de Katai.

« Katai, assurent les Wafipa du Nord, est un *Mwao* très puissant qui est apparu très souvent à une foule de personnes. »

Et ils se mettent à vous conter ses apparitions :

« Un jour, un homme rencontra sur son chemin un vieillard qui portait un « *ntangala* » (récipient à produits magiques). Après l'avoir salué, il lui demanda : « Où vas-tu ? » Le vieillard répondit : « Je me promène dans mon pays pour voir comment les hommes se comportent ». Puis, soudain, après avoir prononcé ces paroles, le vieillard disparut comme un fantôme. C'était Katai qui voyageait. »

« Un autre jour, le *nyampara* (conseiller) de l'ex-roitelet Mirambo s'en fut chercher du bois de chauffage. Il monta sur un arbre pour y couper des branches mortes. Or, avant de donner son premier coup de hachette, il s'entendit apostropher : « Eh, hé : toi, qui es perché là-haut, descends vite !... » Le *nyampara* regarda en bas. Un homme s'y tenait debout. Puis, soudain, comme un fantôme, cet homme disparut. C'était encore Katai ».

D'autres Wafipa ont vu Katai sous la forme d'une belle jeune fille richement habillée (*kijana mwana mke mzuri sana, mwenyi mazima ya kigori, na mavazi mazuri sana*). A d'autres, Katai s'est montré sous la forme d'un chien noir, assez joli. D'autres fois, il est apparu sous la forme d'une vieille femme, portant une peau de chèvre tout usée... Après s'être ainsi montré quelques instants, Katai disparaissait soudain et devenait complètement invisible.

Le récit de ces apparitions est interminable dans la bouche des Wafipa du Nord qui en concluent que Katai « n'est pas un *mwao* pareil aux autres. Il est plus puissant. Il fait des miracles ».

Dans l'Ufipa-Sud, on parle aussi des apparitions de Katai, mais plus sobrement. Sans doute parce que Katai a son sanctuaire prin-

cipal un peu au-delà de la frontière, au nord de l'Ufipa, et que les *miao* sont surtout connus et honorés dans la région où se trouve leur principale résidence.

7. Quels sont les traits caractéristiques de Katai ?

Ici, les opinions diffèrent encore suivant qu'on entend parler les Wafipa du Nord ou ceux du Sud.

D'après les premiers, « Katai est plus puissant que tous les autres *miao*. Du reste, il est très bon. Il a le souci de la moralité publique. Il punit de mort les sorciers et les adultères incorrigibles ».

Au dire des Wafipa du Sud, « Katai est un *mwao* comme les autres ». Certains disent même qu'il « est moins puissant que Wampembe et Kapembwa de l'Urungu ». Seulement, Katai est « plus redouté que les autres *miao* parce qu'il est enclin à la colère et qu'il se promène sans cesse avec un panier rempli de sachets contenant le germe de diverses maladies. Quand il s'estime insuffisamment honoré il ouvre un de ces sachets et une terrible épidémie éclate dans tout le pays. Voilà comment la crainte nous oblige à honorer ce *Mwao* que nous aimons assez peu ».

Selon les Wafipa du Nord, Katai est du sexe masculin. Il a pour femme Wa Mwelu. Mais non, pas du tout, prétendent les Wafipa du Sud : Katai est un *mwao* du sexe féminin [1].

8. Quand on leur demande la raison de ces contradictions, les plus réfléchis répondent : « C'est la faute des devins, surtout des possédés. Ce sont eux qui ont brouillé et perverti la croyance de nos aïeux ».

***

9 L'histoire de *Wampembe* est plus claire que celle de Katai. Ce *mwao*, qui réside dans un python, est devenu fameux « à cause de son pouvoir extraordinaire. Autrefois, il aida puissamment les rois de l'Ufipa lorsqu'ils allaient guerroyer au loin. Par reconnaissance ils lui offrirent des présents qui attirèrent l'attention et consacrèrent la réputation du grand *mwao* ».

1. D'ailleurs, autrefois, *Katai* était peu connue dans l'Ufipa-Sud, mais, un jour, « elle se mit à voyager. Elle parvint jusque dans l'Urungu où elle se maria à *Kapembwa*, qui avait déjà une autre épouse, nommée *Kilingala*. Bientôt, la dispute éclata dans le ménage du grand *mwao* de l'Urungu. Par jalousie, *Katai* battit *Kilingala* et lui enleva son chapeau. Ensuite, elle divorça, quitta l'Urungu et se remaria avec *Malema*. »

10. Voici son histoire.

« Wampembe vint de la côte occidentale du lac Tanganyika. Il aborda à Mwinza, escalada les montagnes de l'Itala et arriva, près du village de Msakama, à un monticule nommé Kasanga. Or, une vieille femme, nommée Namkokola, venait de quitter le village de Msakama pour retourner au Lac, au village de Mpyule. Lorsqu'elle arriva près du monticule de Kasanga, un orage éclata. Une pluie torrentielle se mit à tomber. Namkokola, trempée jusqu'aux os, et grelottant de froid, alla se blottir au pied d'un arbre. Et comme si elle avait rêvé (kama mwotaji), elle prononça ces paroles : « *Bwana Wampembe, Baba yangu univunjie kuni, un iokie moto, ninakufa na baridi* ». C'est-à-dire : « O mon maître Wampembe, ô mon père, coupe-moi du bois, fais-moi du feu ; je meurs de froid ». A peine avait-elle fini de parler qu'un vent violent secoua l'arbre au pied duquel elle était blottie. Il en fit tomber du bois mort. En même temps, du feu descendit du ciel, et le bois mort se mit à brûler. Et Namkokola put se réchauffer. Or, pendant qu'elle se ranimait près du feu, elle aperçut, à côté d'elle, sous ce même arbre, deux sièges. Elle les prit respectueusement quand l'orage eut passé, et les apporta au village de Mpyule. et elle s'empressa de raconter aux gens son histoire en leur montrant les deux sièges mystérieux. On fit appeler un devin pour expliquer ces faits étranges. Celui-ci, un possédé, fit cette étonnante déclaration : « C'est moi Wampembe. Je viens de la côte occidentale du Lac. Je suis venu chez mes oncles maternels, Mlalambo et Fulwe. Je veux établir ici ma résidence. Mes oncles m'ont indiqué, pour y habiter, un lieu qui ne me plaît pas. Non, je ne veux pas demeurer sur le monticule de Kasanga, car, moi, je ne suis pas un *mwao* de montagne. Je veux résider à Mpyule, ici même. Mon oncle maternel, Fulwe, m'en a donné l'autorisation ». On chercha près du lac une jolie grotte, et Namkokola alla y déposer les deux sièges mystérieux. Quatre jours après, comme elle venait dans la grotte pour offrir un sacrifice au *mwao* Wampembe, elle aperçut, couché sur les deux sièges, un python énorme. A sa vue, la peur la saisit. Elle recula et revint au village raconter aux gens ce qu'elle venait de voir dans la grotte. On tint conseil et on appela un devin. Celui-ci, encore un possédé, parla ainsi : « C'est moi Wampembe. Comment se fait-il que vous soyez dans l'étonnement ? C'est moi que Namkokola a apporté ici. Rassurez-vous. Au revoir ».

***

B. Caractère moral des Miao

11. Ils sont coléreux, envieux, méfiants... Un jour, au nom du *mwao* qui le possédait, le devin de Wampembe parla ainsi : « Mes enfants, vous êtes étonnés du mauvais temps qu'il fait depuis quelques jours. Sachez que je ne suis pas seul. J'ai reçu la visite d'un autre *mwao*, qui a mauvais caractère, et qui voudrait vous faire tous souffrir. Or, je suis occupé à l'en empêcher. N'entendez-vous pas le bruit que nous faisons en nous battant ? C'est l'explication de cette pluie torrentielle, de ces tempêtes, de ces ravages produits par la foudre, dont vous cherchez la cause. Mon ami, l'étranger, me dit : « Toi, tu es grandement honoré ici. Tu reçois des offrandes, de la nourriture en abondance. Nous, dans le pays où nous sommes, nous sommes délaissés, méprisés, et nous souffrons. Mais, cette année, toi aussi, il faut que tu souffres comme nous ». Toutefois, mes enfants, n'ayez pas peur. Je vous aiderai. Je vais chasser cet étranger et l'obliger à retourner dans son pays. Mais, savez-vous ce qui l'a amené ici ? Eh bien, c'est Wakatende (*mwao* femelle). Or, je ne veux pas de *mwao* femelle près de moi ».

Nombreux sont les récits semblables à celui-ci. Ne dit-on pas des *mapacha* [1] par exemple (lesquels passent pour des *miao*), qu'ils sont méchants, colères, jaloux, portés à s'ensorceler mutuellement ?

12. Lubriques, ils aiment les chants orduriers, les danses scandaleuses, les actes impudiques. Le culte des *mapacha* le prouve surabondamment. Pendant les prières publiques qu'on adresse aux grands *miao* Katai et Wampembe pour obtenir de la pluie, les femmes se comportent ordinairement d'une façon ignoble. Et pourquoi ? Parce que les *miao* aiment cela. Amateurs de spectacles obscènes, les *miao* sont loin de donner eux-mêmes l'exemple d'une vie honnête. J'ai déjà fait mention de leur colère, de leur jalousie. En ménage, ils sont aussi scandaleux. Témoin, entre beaucoup d'autres, *Mwaka*, une *mwao* femelle, laquelle, selon la déclaration d'un possédé, arriva un jour, à l'île de Mvuna (Kirando) : « C'est moi », dit-elle, « Mwaka, d'Utinta. J'ai quitté mon mari Mpimbwe.

1. Jumeaux. Cf. *infra*, chap. vi.

Il m'a battu parce qu'il en aime une autre. Eh bien ! ai-je dit, puisqu'il ne m'aime plus, je vais divorcer. Et maintenant, j'habite chez le *mwao* Mvuna ». Les gens du pays glosèrent sur les amours du grand Mpimbwe et l'infortune de Mwaka.

13. Ces puissants *miao* sont, d'ailleurs, si éloignés de tout idéal de justice qu'on les trouve toujours disposés à prêter leur concours, pour mal faire, aux criminels qui les invoquent, même aux maléficiers. Car voici la formule de prière constamment employée par les inités lorsqu'ils veulent ensorceler quelque ennemi : « *Na ninyi, Miao yote, X..., Y..., nisaidieni, dawa yangu ipate kumwua mtu N..., aliyenichokoza sana* ». C'est-à-dire : « O vous tous, *miao* de la brousse, X..., *Y*... (il les nomme tous), aidez-moi pour que mon *dawa* puisse tuer N..., qui m'a causé beaucoup d'ennuis ». Or, les *miao* consentent si aisément à aider les sorciers que les devins du pays les rendent franchement responsables de la mort des personnes ensorcelées.

14. Et cependant, pareils aux roitelets vicieux qui punissent les méfaits de leurs sujets, les *miao* Katai et Kabogo (de l'Ubende) tout scélérats qu'ils sont, ne peuvent souffrir que les crimes se multiplient à l'excès dans leur pays. Ainsi Kabogo engloutit dans les flots les marins qu'il juge trop coupables, à moins qu'ils ne fassent leur confession publique. Et Katai « envoie » aux sorciers et aux adultères des maladies qui les emportent en quelques jours, à moins qu'eux aussi ne confessent leurs péchés.

***

C. La puissance des Miao

15. D'après le témoignage des miao eux-mêmes.

Un jour, les gens de Wampembe virent leur possédé s'agiter soudain, respirer comme un chien essoufflé, rejeter son pagne et courir tout nu dans la hutte du chef. On l'y suivit pour écouter ce que le *mwao* devait révéler par sa bouche. On fit silence. Et le possédé parla : « C'est moi, Wampembe. Cette année il y aura des épidémies de plus d'une sorte. Mais ayez confiance en moi. Je vous protégerai. Mais, je vous défends de faire du tapage dans votre village, de manger des feuilles de manioc et de vous baignèr dans le lac en ce moment ».

Un autre jour, le possédé de Wampembe fut saisi par ce *mwao* : « C'est moi, Wampembe », dit-il. « Vous souffrez de la sècheresse.

C'est que je suis fâché contre vous, cette année. J'ai envie de vous faire tous mourir. Car les étrangers (Européens) me méprisent trop. Ils songent même à me faire disparaître. Mais, que peuvent-ils contre moi ? Voilà pourquoi, dans ma colère, j'ai empêcher la pluie de tomber et j'ai fait sécher sur pied vos récoltes. Pour m'apaiser, soyez énergiques. Priez-moi bien. Transportez-moi dans un autre sanctuaire. Là, vous me ferez une offrande. Je me laisserai fléchir et vous aurez de la pluie ».

Les possédés de Katai, de Mvuna, de Mpimbwe, etc., s'expriment comme ceux de Wampembe.

Selon la croyance populaire, ce sont les *miao* eux-mêmes qui parlent par la bouche des possédés et nous les entendons donc se vanter qu'ils ont le pouvoir de faire cesser les épidémies, d'accorder une santé florissante, des récoltes abondantes, etc., à leurs adorateurs, comme aussi de déchaîner toutes sortes de fléaux et de faire périr les hommes et les bêtes dans les limites de leur domaine.

16. Les *formules de prières* nous renseignent aussi sur le pouvoir des *miao*.

En invoquant le *mwao* Fulwe, près de Wampembe, les Wafipa s'exprimaient ainsi : « *Wewe, sultani wetu, una nguvu, ndiwe unaotuwekea hapa duniani, kwa nguvu yako kuu. Tunakuomba, utupe uzima, na vyakula, na watoto. Haya, baba, utulinde kwa magonjwa yote tusipatikane na maovu yoyoté.* « C'est-à-dire : « O toi, notre roi, c'est toi qui nous a mis, ici, sur la terre, par ta grande puissance. Nous t'en prions, conserve-nous la vie, donne-nous des richesses, de la nourriture, des enfants. Oui, ô père, préserve-nous de la maladie et de tout mal ».

Après le sacrifice, quand on a bien mangé, on le prie en ces termes : « *Haya, sultani wetu, umetupa makombo yako, na tumeshiba sana. Sasa utupe afya, na baraka mashambani, na uzazi, na mali, na marazi utukinge na hatari yote ya vita* ». « Allons, ô notre roi, tu nous as donné les miettes (les offrandes rituelles) et nous avons mangé à satiété. Maintenant donne-nous la santé, de la nourriture dans nos champs, des richesses, des enfants. Préserve-nous de tout danger et de la guerre. »

Ce sont des formules équivalentes que l'on emploie quand on s'adresse aux autres *miao*.

Il en résulte que les Wafipa considèrent leurs *miao* : 1. comme des êtres puissants (*una nguvu... kwa nguvu yako kuu*) ; 2. qui peuvent leur procurer toutes les faveurs désirables : des enfants nombreux, des richesses abondantes ; 3. qui peuvent les préserver de tous les malheures (*utukinga na hatari yote ya vita... tusipatikana na maovu yoyote*) ; 4. ils les considèrent, non comme des intercesseurs, mais comme des divinités. (*Wewe... una nguvu... ndiwe unaotuwekea hapa duniani... sultani wetu...*)

17. D'ailleurs, interrogeons les Wafipa. Nous les avons déjà entendu nous dire [1] que les *miao* « voient tout, entendent tout, savent tout. Ils sont immortels et tout-puissants. A ceux qui les honorent, ils accordent toutes les faveurs désirables : bonne santé, récolte abondante, richesse, succès, tout ».

Toutefois, interrogeons-les encore.

« Vos *miao* sont tout-puissants, mais vous avez des *miao* grands et petits ».

« C'est vrai. Pourtant chaque *mwao* est tout-puissant dans son territoire ; les petits *miao* sont tout-puissants chez eux, dans leurs petits territoires ».

« Vous admettez que vos *miao* ont été créés par Indeza. *Indeza* seul est donc tout-puissant. Eux ne peuvent être que des intermédiaires, des médiateurs entre Indeza et vous. »

Quand, après avoir bien réfléchi, les Wafipa saisissent le sens et la force de cette objection (car ils n'ont pas la même mentalité que nous), ils répondent :

« Oui, c'est vrai, *Indeza* a créé nos *miao*, mais il les a créés puissants. Et nos *miao* restent ce que Indeza les a faits. La puissance que nos *miao* ont reçue est leur propriété ; voilà pourquoi ils sont tout-puissants, et voilà pourquoi aussi ils nous accordent eux-mêmes tout ce que nous leur demandons [2]. Bref, les *miao* sont tout-puissants. Ce sont de véritables divinités secondaires. Et, c'est à ce titre qu'ils réclament un culte soit privé, soit public.

1. Cf. *supra*, n° 3.

2. Voir de plus amples explications sur ce sujet quand il sera question de *Indeza*, chap. IV.

***

D. Culte des Miao

1° *Le culte public des Miao*

18. Il arrive qu'on entende, dans l'Ufipa, les possédés émettre des prétentions comme celle-ci :

« Je suis le *mwao* X... Je veux que vous fassiez du *pombe* (boisson fermentée) en mon honneur. Ceux qui refuseront de m'honorer ainsi seront punis de mort. »

Les *miao* exigent donc parfois un culte public. Pour donner une idée de ce culte, le plus simple est d'en écrire quelques cérémonies caractéristiques.

19. Voici d'abord la cérémonie de la *bénédiction d'un nouveau chef de village* (le village de Mpyule où Wampembe est honoré).

« La cérémonie a lieu (nous traduisons littéralement) le quatrième jour après l'élection du chef.

« Les habitants se réunissent et se rendent à la grotte du grand *mwao* Wampembe. Quand ils sont sur le point d'y arriver, quelques vieux disent au chef élu : « Reste ici. Quant à nous, nous allons entrer chez le roi (le *mwao*) pour voir s'il dort encore. » Ils se prosternent devant la grotte, se relèvent, puis fléchissent le genou. Le prêtre seul entre dans la grotte. Il prend de la farine bénite dans l'assiette du *mwao* et sort aussitôt pour faire, avec cette farine, une sorte d'onction sur le front des vieux qui sont à genoux à l'entrée de la grotte. Après avoir reçu cette onction purificatrice, les vieux entrent dans la grotte avec des cris de joie et s'y agenouillent. Prenant un peu d'huile de ricin bénite, contenue dans un récipient placé sur l'un des sièges du *mwao*, le prêtre s'en sert pour leur faire une nouvelle onction. L'ayant reçue, ils poussent des cris de joie : « U, wi... U, wi... U, wi... » et ils sortent.

« Ils vont chercher le chef élu qui est hissé sur les épaules de quelques solides gaillards et emporté dans la grotte du *mwao*.

« Sur la tête, le prêtre fait alors, en même temps, une double onction de farine et d'huile bénites.

« Les diverses invocations ont lieu à ce moment : invocations au grand *mwao* Wampembe, à tous les *miao* du pays, à tous les *mizimu*.

« Après le prêtre, le nouveau chef adore le *mwao* Wampembe et implore son assistance pour le bon gouvernement du village. Il invoque ensuite nommément tous ses parents décédés, les priant, eux surtout, de l'aider à administrer son village avec sagesse.

« C'est alors qu'a lieu, entre les assistants, la distribution des offrandes faites à Wampembe et qui se trouvaient en dépôt dans son sanctuaire.

« On rentre enfin au village en poussant des cris de joie. »



20. Voici la cérémonie d'un *sacrifice public au mwao Mvuna.*

« Les envoyés du sultan parcoururent les villages de Kirando, invitant les indigènes à offrir des présents au *mwao*, et à assister à un sacrifice en son honneur, réclamé par les devins et fixé à telle date. Le total des offrandes se monta à deux chèvres, quatre grands paniers de farine, deux étoffes et deux « vihiga » de sel.

« Quand la foule fut réunie à l'île de Mvuna, le prêtre prit un peu de farine, la versa dans un panier qu'il remit à un ministre, et pénétra dans le sanctuaire du *mwao*. (C'était une simple hutte minuscule de forme conique). Il répandit un peu de farine sur l'effigie du *mwao*, en prononçant ces paroles : « *Wewe, Mwao mkubwa, yuko sultani yetu, na sisi tuko watoto wako. Leo tumekusanyika kwako. Tunakuopba utuponye tusifie na njaa. Maana nzige zinaharibu vyakula vyetu vyote. Wewe mwao mkubwa, una nguvu yote. Wewe unjua vyote. Basi Kama umetukasirikia ; utwambie, tujue tufanye nini kwa kukupendaza.* » — « O toi, grand *mwao*, tu es notre roi, et nous sommes tes enfants. Aujourd'hui, nous voici réunis devant toi. Nous t'en prions, aide-nous pour que la faim ne nous fasse pas mourir. Car les sauterelles dévorent tout ce que nous avons semé. O toi, grand *mwao*, tu as tout pouvoir. Toi, tu sais tout. Or, si tu te fâches contre nous, fais-le-nous savoir pour que nous fassions ce qui te fera plaisir. »

« Le devin fut alors possédé par le *mwao*. Il devint comme fou. Il se laissa tomber, se roula à terre, poussa des cris « hi... hi... » Puis il se leva, marcha en titubant, posant ses pieds n'importe où, tantôt sur des épines, tantôt sur des cailloux pointus, sans y prendre garde. Enfin, il s'arrêta et prononça des paroles énigmatiques que l'interprète expliqua ainsi à la foule : « Mes enfants, c'est moi, le *mwao* Mvuna. Je vous dis : les sauterelles qui désolent le pays ont été envoyées par

un autre *mwao*. Mais ayez confiance en moi. Je vous protégerai. J'avais cessé de vous protéger parce que, depuis longtemps, vous ne m'adoriez plus. Au revoir. Faites ce que je vous dis. »

« Quand la foule eut eu connaissance des paroles prononcées par le possédé au nom du *mwao*, le prêtre pénétra pour la seconde fois dans le sanctuaire et fit une nouvelle offrande de farine à Mvuna. Ensuite, il donna l'ordre de tuer les chèvres et de faire cuire l'ugari (bouillie). Quand le repas fut prêt, le prêtre prit un bon morceau de viande et une grosse portion d'ugari qu'il alla offrir au *mwao* à l'intérieur du sanctuaire. Cette nourriture fut déposée dans l'assiette du *mwao*. (C'était alors un simple pot, à fond bombé, et largement ouvert.)

« Une fois le *mwao* servi, la foule reçut la nourriture qui restait, se la partagea et la mangea en l'honneur de Mvuna. Le prêtre et le possédé (qui avait recouvré ses sens) mangèrent à part. Leur *ugari* était posé sur le panier plat qui avait servi à porter au *Mwao* sa nourriture ainsi que l'offrande de farine.

« Quand la foule eut fini de manger, chacun chercha à se munir de deux bouts de baguette. On fit au *mwao* une sorte de génuflexion en poussant des cris : « hou... hou... » On frappa les baguettes en cadence, et l'on quitta le sanctuaire sans se retourner. »

***

21. Désire-t-on quelques détails supplémentaires sur les *sanctuaires des miao* ? — Voici la description de celui de Wampembe.

« La grotte où réside ce *mwao* est richement ornée d'étoffes, d'assiettes, de bols, de perles, de verroterie. Trois grandes étoffes en ferment l'entrée. Dans cette grotte, il y a deux sièges soigneusement ornés ; l'un des deux s'appelle « *Wampembe* ». A l'un de ses pieds est suspendue une défense d'éléphant. Sur ce siège repose une assiette remplie de farine. Le second siège s'appelle « *Askari ya Wampembe* », c'est-à-dire « le soldat de Wampembe ». Il est orné de perles nommées « *malombola* ». Sur ce siège, il y a une assiette remplie d'huile de ricin. »

Le sanctuaire de Wampembe est sans doute le plus riche de tout l'Ufipa. Dans les autres, on trouve généralement (en plus des offrandes) : 1, une pierre ronde trouée au milieu en qui est censé

résider le *mwao* ; — 2, une assiette, ou un pot à fond bombé, où l'on dépose la nourriture offerte au *mwao* ; — 3, des perles suspendues à un poteau, et appelées « perles du *mwao*. »

22. Les *réunions publiques pour honorer les miao* sont peu fréquentes. Elles ont lieu : au commencement des cultures, et au moment de la récolte, en certains endroits ; — puis, en temps de sécheresse prolongée, d'épidémie, de guerre, etc. ; enfin, sur l'ordre des possédés.



2° *Le culte privé des miao.*

23. « Le mal dont vous souffrez (tel est le refrain que les devins répètent aux malades) vient des *miao* irrités. Vous les oubliez trop. Si vous voulez guérir, faites-leur un sacrifice. »

Le culte privé des *miao* est de tous les jours ; il a lieu dans tous les villages de l'Ufipa. Les cultivateurs, les forgerons, les pêcheurs, les commerçants, les magiciens eux-mêmes, ainsi que les devins, tout le monde invoque ces puissants esprits. On est persuadé qu'on ne saurait réussir dans ses affaires qu'à la condition d'honorer constamment, d'une manière privée, ces êtres supérieurs, aussi susceptibles qu'ils sont puissants.

24. Le Mfipa, dans sa prière, commence par invoquer collectivement tous les *miao* du pays. Mais, aussitôt après, il les nomme tous individuellement pour leur prouver qu'aucun d'eux n'est oublié. Voici la formule ordinairement employée : « *Ninyi, miao yote ya pori, na wewe X... na wewe Y... na wewe Z..., nisa-idieni nipate chakula chingi*, etc... » (O, vous tous, miao qui résidez dans la brousse, toi X..., et toi Y..., et toi Z..., aidez-moi afin que j'obtienne une bonne récolte, etc. »

Certains Wafipa ont une confiance spéciale en tel ou tel *mwao* qu'ils honorent chez eux d'un culte particulier. C'est le cas du cultivateur qui s'est voué à quelque *mwao* [1], ou encore de la femme qui s'est consacrée à un *mwao* pour avoir des enfants [2].

25. Les cérémonies du culte privé sont évidemment très simples quand, comme il arrive fréquemment, les Wafipa se contentent

1. Cf. chap. XXXIV, 428, 429, 450.
2. Cf. chap. XIII, 196, 197.

d'invoquer leurs *miao* sans leur faire aucune offrande. Elles le sont moins dans les autres cas. En voici quelques traits :

26. *Une femme, en faisant des imprécations contre elle-même, a prié un grand* mwao *de la faire mourir.*

Une femme, Wa Kapembe, s'est disputée avec son mari. Dans sa colère, elle lui a dit : « Que Wampembe me tue si je rentre dans ta maison. » D'après la croyance populaire, Wa Kapembe doit réellement mourir si elle réintègre le domicile conjugal.

Or, au bout de quelque temps, la femme s'apaise, reçoit de la part de son mari des excuses satisfaisantes et l'assurance d'être mieux traitée à l'avenir. Bref, elle se décide à retourner chez lui. Mais que faire pour ne pas être tuée par le grand *mwao* Wampembe ?

Pour obtenir son pardon, elle se rend au sanctuaire du *mwao*, munie d'une bonne offrande, savoir : un panier de farine, une poule blanche ou bien un collier de perles blanches. Arrivée à l'entrée extérieure de la grotte, elle fléchit le genou, confesse publiquement sa faute en disant : « Père Wampembe, ô mon roi, c'est vrai : dans mon chagrin, j'ai dit « Que Wampembe me tue ». Je me repens d'avoir ainsi parlé. Pardonne-moi, ô Wampembe, et conserve-moi la vie. » Elle remet alors ses présents au prêtre qui va les déposer à l'intérieur du sanctuaire, près du siège de Wampembe. Et Wa Kapembe est pardonnée ; elle ne mourra pas. Elle rentre en paix dans la maison de son mari.

27. *Une femme s'est consacrée à un* mwao *pour avoir des enfants.*

Elle se rend d'abord au sanctuaire du *mwao* et lui offre des présents. Elle reçoit du prêtre des grains de perles bénits et une pierre ronde, trouée au milieu, qui est une des résidences de ce *mwao* protecteur. Elle s'en retourne, emportant dans sa hutte cette précieuse pierre qu'elle dépose à la place d'honneur. A partir de ce moment, chaque jour, elle honore son *mwao* dans sa hutte. Elle lui fait une offrande de farine en disant : « *Haya, baba, Wewe sultam wangu, una nguvu, unisadie nipate kuzaa mtoto, japo ni moja tu.* » — O mon Père, toi, ô mon roi, tu es puissant, aide-moi pour que je puisse avoir un enfant, ne serait-ce qu'un seul. »

***

28. *Conclusion.* — Les faits que nous venons d'enregistrer nous permettent maintenant de nous rendre compte du culte des *miao* chez les Wafipa païens. Ce culte idolâtrique est inspiré, non par l'amour

des *miao*, mais par la crainte de leurs châtiments ou par l'espérance d'obtenir des biens temporels.

Jamais les Wafipa ne prient les *miao* de les rendre plus vertueux. Au contraire, les sorciers supplient ces esprits puissants de les aider à tuer leur prochain.

Les invocations aux *miao* ne sont pas toujours ridicules ou choquantes, mais elles le sont parfois. Ainsi, au commencement des pluies, lorsque les femmes cultivent, en l'honneur de Katai, un bout de sillon insignifiant dans lequel elles jettent, pêle-mêle, toutes sortes de graines, elles adressent à ce grand *mwao* l'étrange prière que voici : « *Wewe Katai, mbegu zako ni hizi, na shamba lako ni hili. Sasa usikasirike wala usiharibu mashamba yetu. Nenda zako sasa.* » — « O toi, Katai, voici le champ ensemencé que nous avons cultivé pour toi. Ne te fâche plus, et ne détruis pas nos cultures. Va-t-en maintenant. »

Ces femmes prient donc leur grande divinité de s'en aller et de leur laisser la paix. Et, de fait : « *Tunanfukuza Katai.* » « Nous chassons Katai » disent-elles.

Irrévérencieux et ridicule, ce culte est aussi parfois d'une obscénité révoltante. Ainsi, lorsqu'après avoir offert un sacrifice public, les Wafipa reviennent chez eux, ils chantent et ils dansent, mais... quels chants et quelles danses ! Loin de s'en offusquer, les *miao* s'en trouvent honorés ! Et nous verrons, au chapitre VI, le culte ignoble que l'on rend aux jumeaux, lesquels sont considérés comme des *miao*.



II

MIZIMU (SINGULIER : MZIMU)

29. Les Wafipa, avons-nous dit, invoquent non seulement les miao, mais encore les *Mizimu*.

Que faut-il entendre par *Mizimu* ?

Voici l'explication qu'en donnent les vieux païens :

« Quand un homme meurt, il devient *Mzimu* ou *Kiswa*. S'il meurt sans rancune contre quelque personne survivante, il devient

mzimu. Il va habiter sous terre, au village des morts, où il acquiert une telle puissance qu'il peut accorder à ses parents (qui le prient) tout ce qu'ils demandent : une bonne santé, des richesses, une récolte abondante, etc. Le *mzimu* est bienveillant à l'égard de ses parents restés en ce monde, à condition qu'ils l'honorent. S'ils le négligent, il les rend malades ou les empêche de réussir dans leurs cultures, leur pêche, leur chasse, leur commerce, etc. ».

« Quand un homme meurt avec de la rancune contre une personne survivante, il devient *kiswa* (ou *kiwa*). Lui aussi est puissant au village des morts, mais il ne se sert de sa puissance que pour nuire aux personnes contre lesquelles il a gardé rancune. »

Les Wafipa partagent donc leurs défunts en deux catégories, très différentes : les *Mizimu* et les *Viswa* ou *Viwa*.

Dans le présent chapitre, il n'est question que des Mizimu, le chapitre suivant sera réservé aux Viswa.

***

A. Le « Village des Morts » (Kuzimuni)

30. « Après la mort », assurent les vieux païens, « les *mizimu* se rendent sous terre (*kuzimuni*), dans un endroit agréable (*pahali pazuri*), où se trouve le village des morts (*chini, kuna nji wa wafu*). Ils s'y reposent (*wanakaa tu*) sans souffrir, ils conversent ensemble ».

Sans souffrir ? Est-ce bien sûr ?

Certains Wafipa sont d'un avis différent. Ainsi, en plusieurs endroits, au soir de l'enterrement d'une personne adulte, le chef de famille dit à ses enfants : « La nuit est venue, et le froid aussi. Notre *mzimu* doit en souffrir. Pour lui permettre de se réchauffer, portons-lui du feu ». Aussitôt, quelqu'un prend un tison ardent et va le porter sur la tombe du défunt. Mais après tout, même s'ils souffrent un peu du froid, les *mizimu* sont néanmoins heureux au village des morts, assurent tous les Wafipa.

31. Avant d'y être admis, les morts ne doivent-ils pas préalablement subir quelque jugement ? expier certaines fautes commises durant la vie terrestre ?

Cette question étonne les vieux païens. Subir un jugement ? expier des péchés ? Jamais, disent-ils, ils n'ont entendu parler

de cela. Ce qu'ils savent, c'est qu'après la mort on devient *Mzimu* ou *Kiswa*. C'est tout. Les Wafipa ne songent donc nullement à se purifier de leurs souillures avant de rendre le dernier soupir.

32. Par contre, ce qu'ils désirent ardemment, c'est de recevoir, après leur mort, une sépulture honorable. Les survivants le savent bien. Les plus pauvres ne manquent jamais de faire à leurs défunts un peu de toilette pour leur permettre de se présenter dans un état décent au village des morts. Ils les frottent d'huile, les revêtent de perles et les enveloppent d'un suaire blanc.

En faisant la toilette du défunt, on a soin de percer son suaire, au-dessus de l'oreille. Par le trou, on introduit une petite tige de ricin qui arrive jusqu'à son tympan. Ainsi, le *mzimu* pourra entendre ce qui se dira dans ce monde et recevoir les prières qui lui seront adressées.

Pourquoi donc les défunts tiennent-ils tant à cette toilette ? C'est parce qu'ils « se verraient raillés, au village des morts, s'ils s'y présentaient dans un état qui ne fût pas décent ». Or, « s'il leur arrivait pareille humiliation par suite de la négligence ou de l'avarice de leurs parents, ils en éprouveraient un tel déplaisir qu'ils se changeraient en *viswa* et chercheraient à faire mourir les coupables ».

33. Les *mizimu* peuvent ainsi se moquer les uns des autres. L'amitié parfaite n'existe donc pas au village des morts ? Oh, non. Nous aurons à le constater : les *mizimu* se ridiculisent entre eux ; ils se jalousent et se disputent. Et il arrive même que les survivants se permettent de leur faire, parfois, en leur offrant du *pombe*, un court sermon sur la concorde, comme en témoigne ce chant funèbre :

« *Imizimu pelu* ! *Imizimu pelu* !
« *Ya kuzimu twamkundanya.*
« *Ya kuzimu lelo kundani.* »

Traduction littérale : « *Mizimu*, sautez de joie. Vous qui (habitez sous) terre, nous vous réconcilions. Vous qui habitez sous terre, aimez-vous les uns les autres ». (C'est-à-dire : « Vous tous, *mizimu* de notre famille, vous les anciens et vous les nouveaux, nous vous honorons tous de la même manière ; par conséquent, ne soyez pas jaloux les uns des autres »).

Bref, la joie sans mélange n'existe pas au village des morts.



B. La renaissance des mizmu parmi les vivants

34. Les *mizimu* ne demeurent pas indéfiniment au village des morts. Tout en y étant relativement heureux et puissants, ils désirent ardemment revenir ici-bas en renaissant dans leur famille...

Telle est, en effet, la croyance transmise par les aïeux et soigneusement entretenue par les devins.

Quand une femme enceinte devient gravement malade, le devin consulté explique souvent les douleurs de la patiente en disant : « Dans le sein de cette femme, dit-il, il y a deux *mizimu* qui se disputent le tour de renaître ; et ils se battent entre eux. L'un d'eux est le père du mari, l'autre, son oncle maternel (*mjomba*). Or, le père dit à l'oncle : « C'est moi qui renaîtrai chez mon fils. — Comment ! Toi, me disputer le tour de renaître ? Mais, n'as-tu pas d'enfants toi-même ?... Va donc dans ta famille, et ne me cherche plus noise au sujet de cette femme dont j'ai payé la dot ». L'oncle maternel n'accepte pas ces raisons. « Non, dit-il, c'est moi qui renaîtrai chez mon neveu. » Or, de ces deux *mizimu*, c'est le père qui est le plus fort et qui tient davantage à renaître. C'est lui qui cause les douleurs de cette femme enceinte. Bref, pour mettre un terme à cette souffrance, que le mari de la malade rentre dans sa maison (il ne doit pas s'y trouver, d'après la coutume, quand son épouse est en travail), et qu'il parle ainsi à ses *mizimu* : « Toi, *mizimu*, ô mon père, nous te connaissons. Ne fais pas de mal à cette femme venue d'une autre famille. Mieux vaut renaître doucement, poliment, dans mon foyer. Quant à toi, *mzimu*, ô mon oncle maternel, si tu désires renaître chez moi, patiente un peu. Laisse d'abord mon père venir le premier. Tu renaîtras ensuite ».

35. Plusieurs mois avant de renaître, le *mzimu* aime à annoncer sa prochaine venue, soit au moyen de rêves dont la signification est connue d'avance, soit par l'intermédiaire des devins. Ainsi, quand une femme enceinte rêve que des serpents entrent dans sa hutte, montent sur son lit et dorment avec elle, c'est un heureux présage. C'est l'annonce qu'un *mzimu* est entré chez elle pour renaître bientôt. Et alors, dans sa joie, cette femme dit au *mzimu* : « *Wewe, Mzimu wangu, uje kwa wema. Mimi maskisha kukuona, nitafurahi sana.* »

— O toi, mon *mzimu*, viens, mais sois bon, Moi, pauvre (femme) je serai bien heureuse quand je t'aurai vu. »

36. Lorsque le *mzimu* veut annoncer son arrivée prochaine par l'intermédiaire d'un devin, il le fait d'une manière assez précise. Ainsi, quand vers le cinquième ou sixième mois de la grossesse, les Wafipa vont consulter un devin au sujet du *mzimu* qui doit renaître chez eux, ils apprennent son nom : « Ce sera ton grand-père qui renaîtra ». Et, après la naissance du poupon, on croit que c'est réellement le grand-père qui est revenu au monde. Mais il arrive parfois que le devin ayant annoncé la naissance du grand-père, c'est une fille qui vient au monde. L'explication de ce phénomène n'embarrasse pas les devins. Les uns disent : « Votre grand-père est réellement venu au monde, mais il a changé de sexe cette fois-ci. » Les autres, plus simplement : « Votre grand-père, affirment-ils, voulait renaître ; mais, au moment de l'enfantement, un autre *mzimu*, plus fort que lui, est venu lui disputer le tour de renaître. Et justement parce qu'il était plus fort, c'est lui qui est né à sa place. »

37. Naturellement, après l'enfantement, un *mzimu*, naguère si puissant, tient à être honorablement accueilli dans sa famille. C'est d'abord la sage-femme qui le rappelle aux parents avec autorité. « Honorez bien votre *mzimu*, commande-t-elle ; ne vous disputez pas entre vous ; cela lui déplairait. S'il crie un peu fort, souffrez-le avec patience et gardez-vous de lui faire des reproches. Autrement, ce redoutable *mzimu* s'en froisserait ; il deviendrait malade et mourrait pour retourner au lieu d'où il vient. Il se vengerait ensuite en vous faisant mourir vous-mêmes. »

Le devin, quand il est consulté, renchérit sur la sage-femme : « Votre enfant est malade, dit-il, parce que vous ne l'honorez pas suffisamment. Vous ne savez même pas son nom. Vous l'avez appelé '*Mwana-Katwe*', croyant que c'est votre oncle qui est revenu au monde. Vous vous êtes trompés. Ce *mzimu*, c'est votre grand-père ; c'est Mwanilanga lui-même. Il crie et il est malade parce qu'il se dit : « Ils ne m'aiment pas, ils ne savent même pas mon vrai nom. Puisqu'ils ne m'aiment pas et qu'ils ne m'honorent pas, eh bien ! je retournerai d'où je viens, et je les punirai. » Pour apaiser votre *mzimu*, faites-lui amende honorable, offrez-lui un cadeau. Il sera satisfait et il vivra. »

« Ainsi donc, les *mizimu* tiennent à être honorés, aussi bien quand ils renaissent que lorsqu'ils habitent dans le village des morts. Comme les *miao*, ils exigent un culte.

***

C. Culte des Mizimu

38. « Nos *mizimu*, répètent les vieux Wafipa, gardiens de la tradition des aïeux, nous tueraient si nous refusions de les honorer. » — Pourtant, leur objecte-t-on, vos *mizimu* ne sont pas des *viswa*. Ils sont animés de dispositions bienveillantes à votre égard. Dès lors, pourquoi tant les craindre ? — « Oui, nos *mizimu* sont bons ; néanmoins, ils exigent un culte. Savez-vous ce qui est arrivé récemment à *Mwana-Kulva* ? Il était malade. On alla consulter un devin et voici l'oracle qu'il prononça : « Pour que *Mwana-Kulva* puisse guérir, il faut qu'il aille lui-même offrir au *mzimu* un sacrifice de farine et lui faire amende honorable. »

Cet exemple, rapporté par un vieux Mfipa, montre une fois de plus que les devins sont toujours là pour raffermir la foi des païens et leur rappeler l'obligation de rendre un culte aux *mizimu*.

Car ce sont surtout les devins qui affirment sans cesse aux Wafipa que leurs récoltes ne réussissent pas, que leur industrie ne prospère pas, que leur pêche ne rapporte pas, que leurs petites affaires ne marchent pas et que toutes sortes de calamités fondent sur eux à cause de leur négligence à remplir leurs obligations envers leurs ancêtres décédés.

Dès lors, on ne s'étonne plus de la conviction des vieux païens : « Nos *mizimu* nous tueraient si nous refusions de les honorer. »

39. Ce devoir d'honorer les *mizimu*, comment convient-il de s'en acquitter ?

Les vieux païens répondent : « Il faut sans cesse honorer les *mizimu* : au temps des cultures, de la pêche, des voyages, quand on brasse de la bière, quand on prépare des remèdes ou des produits magiques, en temps de maladie..., tous les jours. »

La première manière d'honorer les *mizimu*, c'est de les louer et de les invoquer. C'est ce que font les magiciens, les devins, les travailleurs, les voyageurs, etc., quand ils veulent s'attirer les faveurs

de leurs *mizimu*, sans toutefois leur faire d'offrande. La formule est la suivante : « *Na Ninyi mizimu yangu yote, X..., Y..., Z..., muna nguvu nyingi, munisaidie, munitangalie.* » C'est-à-dire : « Et vous tous, ô mes *mizimu* X..., T..., Z... (il les nomme tous), vous êtes puissants ! Aidez-moi, guidez-moi... etc... (on indique la faveur qu'on veut obtenir). »

40. En second lieu, on honore les *mizimu* en leur offrant les prémices de tout ce que l'on a cultivé ; puis, de temps à autre, de la farine et du *pombe*. L'autel des *mizimu* se trouve à l'intérieur de la hutte, sous le lit, au-dessous de l'oreiller, ou bien près de la porte. En offrant du *pombe* à un homme qui vient de mourir, on s'exprime ainsi : « *Haya, baba, Nfinga yako ni hii. Usiseme sasa tunakusahau. Wala usiseme : Sitolewi pombe, ndyio maana mizimu ingine wananifukuza nikitaka kula pamoja nao ; wananiambia : A, la ! Wewe huna ndugu ? Mbona hawakutolei pombe ! Sasa tunakuletea nfinga hii. Basi, kunywa pamoja na mizimu wenzako. Lakini utusaidie. Utupe uzima, na chakula, etc...* » — « Allons, ô père, voici du '*nfinga*' (bière des morts) que nous t'offrons. Ne dis plus maintenant que nous t'oublions. Ne dis plus : Ah ! On ne m'offre pas de *pombe*, et voilà pourquoi les autres *mizimu* me chassent quand je veux manger avec eux. Ils me disent : Ah, ça ! Mais n'as-tu pas des parents ? Pourquoi ne t'offrent-ils pas de *pombe* ? Maintenant, nous t'offrons ce *pombe*. Bois-le avec les *mizimu*, tes compagnons. Mais, aide-nous, donne-nous une bonne santé... etc... »

41. On honore encore les *mizimu* en gardant, à certains jours, un repos religieux. Ainsi, à l'époque des semailles, après avoir ensemencé le premier sillon, on doit s'arrêter tout un jour. De même, au moment de la moisson, après avoir coupé les premières tiges d'éleusine, de sorgho, de maïs, on doit chômer un jour entier.

42. Il convient d'ajouter qu'on honore les *mizimu* en faisant ce qu'on sait leur être agréable, notamment en vivant en paix dans la famille et en prenant grand soin des enfants qu'ils ont laissés sur la terre.

Ainsi, à la mort d'un père de famille, son héritier s'entend répéter ce conseil par les vieux du village : « *Lazima utunze vema watoto unaorizi. Usipowatunza vema, maheremu baba yao atakasirika, atageuka kiswa, atakuua.* » — « Il faut que tu prennes grand soin des

enfants dont tu hérites. Si tu ne le fais pas, leur défunt père s'en fâchera ; il deviendra *kiswa* et il te tuera. »

Pour plaire aux *mizimu*, il faut non seulement prendre soin des orphelins qu'ils ont laissés en ce monde, mais aussi vivre en paix au sein de la famille. Un jour, un devin répondit ainsi à des chasseurs qui l'avaient consulté : « Votre *mzimu* refuse de vous donner du succès à la chasse parce que vous ne vous entendez pas entre vous. Commencez par vous réconcilier ; ne vous haïssez pas mutuellement. Après vous être mis d'accord, allez sur la tombe de votre *mzimu* et faites-lui une nouvelle offrande, et il vous donnera du gibier. »

***

D. Puissance des Mizimu

Pour nous renseigner sur ce point, recourons aux sources que nous avons déjà signalées.

43. 1° *Les oracles des devins.*

En voici deux, à titre d'exemples.

1. Un vieux Mfipa, dont la récolte dépérissait, alla un jour consulter un devin qui lui répondit : « De fait, ta récolte a bien mauvaise mine dans ton champ. Le motif, c'est qu'en priant tes *mizimu*, tu as oublier d'en nommer un. Et celui-là en a été froissé ; il s'est dit : « Ah, il m'oublie, il me croit un *mzimu* négligeable !... Eh bien, pour lui apprendre qui je suis, je vais l'empêcher d'avoir une bonne récolte cette année. »

2. Sur les hauts plateaux de l'Ufipa, de vieux païens allèrent à la chasse, durant le deuil d'un de leurs parents, après avoir fait au défunt une offrande de farine et observé toutes les cérémonies d'usage. Ils revinrent bredouilles trois jours de suite. Ils en furent d'autant plus étonnés qu'ils avaient prié leur *mzimu* avec plus d'empressement et que, suivant l'usage, le défunt devait leur révéler le motif de sa mort par le résultat heureux de leur partie de chasse. Ils allèrent donc consulter un devin qui leur fit cette réponse : « *Umzimu winu ulakalike kuno mwandetile kikonko kali. Wafwile n'ikikonko kuno ntambi inu mbifu. Ikileka, atakana ukumanisya ulufu lwakwe. Ati : A, la... Tini ukusita ikintu kino chandetile ulufu. Mutangi*

mukimanye. Mwemwe antu ya kunsi, lolo mumanyille chani ? Inene nisikulu manyile. Tini mutakingamasya, ntangi munene n'ikimwi. Fwandi umfwi winu kuti amwelele, amolele inkumbu, suwilini ap ilindi lyakwe, mukavipele, muntwalile insui. » — « Votre *mzimu* est fâché contre vous, car dans le passé, vous lui avez fait de la peine. Il est mort de chagrin à cause des ennuis que vous lui avez causés. Or, il se dit : Ah, ne cherchez plus de motif de ma mort ; vous ne le saurez pas. Que savez-vous, vous qui habitez sur la terre ? Tandis que moi, je sais. Cessez de m'importuner. Je ne vous répondrai pas. Par conséquent, pour que votre *mzimu* ait pitié de vous et vous pardonne, retournez sur sa tombe ; demandez-lui pardon et faites-lui une nouvelle offrande de farine. »

Maints autres oracles que nous pourrions citer nous apprendraient également que les *mizimu* peuvent accorder à ceux qui les invoquent une bonne santé, beaucoup de nourriture (poisson, miel, etc.), comme aussi ils peuvent affliger leurs parents par toutes sortes de calamités, les rendre malades, les faire mourir.

Il en résulte que : 1° les *mizimu* ne sont pas des êtres impuissants (*A la ! ataniona mimi kama si kitu...*) ; 2° ils ne ressemblent pas aux habitants de la terre qui sont des ignorants, mais ils savent le pourquoi des choses (*Mwemwe antu ya kunsi, lelo mumanyile chani ? Inene nisikulu manyile*) ; 3° ils peuvent faire périr la récolte dans les champs (*nitakamtaza asipate chakula kizuri mwaka huu*) ; 4° ils peuvent à leur gré accorder ou refuser une faveur qu'on leur demande (*Inene nisikulu manyile... ntangi munene n'ikimwi*).



44. 2° *Les formules de prières.*

1. Voici une première formule : elle sert au Mfipa qui hérite de son père défunt.

« *Haya, ndugu yangu, sasa umekufa, unayo nguvu nyingi. Unipe uzima, nikae salama nicheze na bibi yangu, na watoto wangu, hapa duniani. Mlozi aliyekuua, umfuate, umwue. Umwue hata katika wandugu wake. Lakini mimi ninaomba kwako uzima.* » — « Allons, ô mon frère, maintenant tu es mort, tu as une grande puissance. Accorde-moi de rester en vie et bien portant, de me réjouir sur la terre avec ma femme et mes enfants. Quant au sorcier qui t'a tué, poursuis-le, tue-le. Tue ses parents. Mais moi, je te demande de rester en vie. »

Où l'on voit que l'héritier croit que le défunt est devenu très puissant depuis sa mort (*sawa umekufa, unayo nguvu nyingi*). Il s'adresse au défunt, non comme à un intercesseur, mais comme à quelqu'un qui a le pouvoir d'accorder lui-même ce qu'on lui demande (*unayo nguvu nyingi... unipe uzima... Umwue*). Et que demande-t-il au *mzimu* ? De le conserver en vie, lui et sa famille, mais de faire mourir ses ennemis. Le *mzimu* a donc pouvoir sur la vie des hommes.

2. Voici une autre formule de prière pour les cas de maladie.

« *...Ninyi wababa muliokufa zamani, X..., Y..., Z..., munisaidie mtoto wenu apone... Tena, wababa, mutachekelewa na watu, mtoto wenu asipopona ; watasema kama hamkumpenda, ao kama mulishindwa kumponya.* » — « O vous mes pères, qui êtes morts, X..., Y..., Z... (il les nomme individuellement), aidez-moi, afin que votre enfant guérisse... D'ailleurs, ô mes pères, on se moquera de vous si votre enfant ne guérit pas. On dira que vous ne l'avez pas aimé, ou bien que vous n'avez pas eu le pouvoir de le guérir. »

L'examen de cette formule nous conduit à la même conclusion. Evidemment, les Wafipa n'emploieraient pas un pareil langage en priant, s'ils ne croyaient pas à la puissance de leurs *mizimu*.

3. Encore un exemple. Il s'agit d'un Mfipa qui, par ordre d'un devin, fait amende honorable à sa grand'mère défunte. Il ne l'avait pas suffisamment honorée. Et l'aïeule, trop susceptible, s'en était vengée en le rendant malade.

« *Haya, mama kuu, ninakuletea kitu hiki, unga... Ni kweli... Tulikukosea sana. Lakini sasa tumetubu kabisa. Hatuwezi kukukasirikia mara ngine. Sasa uniponye mimi mtoto wako. Wewe si mama kuu ? Utatuachaje ? Tutamkimbilia nani tena ukitutupa, wewe, mama wetu ?* » — « Allons, ô grand'mère, je t'apporte cette offrande de farine... C'est bien vrai ! Nous t'avons offensée gravement. Mais, à présent, nous nous repentons tout à fait. Nous ne t'offenserons plus jamais. Maintenant, guéris-moi, moi, ton enfant. N'es-tu pas ma grand'mère ? Comment peux-tu me délaisser ? A qui aurons-nous recours ensuite, si tu nous rejettes, toi, notre grand'mère ? »

Ce Mfipa est bien persuadé que sa grand'mère l'a rendu malade, puisqu'un devin le lui a dit. Il la prie donc, non pas d'intercéder en sa faveur, mais de le guérir. Car, ajoute-t-il, « si tu ne me guéris pas,

toi, ma grand'mère, qui m'as rendu malade, à qui aurai-je recours ensuite ? » On n'en saurait douter : ce Mfipa est convaincu que sa grand'mère défunte peut à son gré le guérir.



45. 3° *La tradition des vieux païens.*

1. Une vieille Mfipa disait un jour à son grand garçon déjà marié : « Ah, maintenant tu refuses de m'obéir... Tu me méprises... Eh bien, tu ne te moqueras pas toujours de moi. Après ma mort, quand je serai devenue *mzimu*, tu seras bien forcé d'abaisser ton orgueil devant moi. Je te ferai alors sentir ma puissance. Et malheur à toi... »

En entendant ces menaces, l'enfant fut terrifié.

Pour calmer sa mère, et la décider à lui pardonner, il lui fit un cadeau, s'humilia devant elle en lui faisant des excuses, et promit de ne plus jamais la contrister.

2. Autre fait. Un certain Magazi reçut de son père mourant la défense de fumer. « Si tu fumes, malheur à toi. Quand je serai devenu *mzimu*, je reviendrai te châtier. » Par crainte du défunt, Magazi n'a jamais fumé.

Ces faits, et d'autres semblables qu'on pourrait rapporter, montrent déjà que les païens sont persuadés que leurs *mizimu* sont réellement des êtres puissants et redoutables.

3. Ce qui le montre plus nettement encore, ce sont les affirmations des vieux païens. Quand ils peuvent s'expliquer librement, sans avoir à craindre d'être raillés, sans être sollicités à parler dans un sens plutôt que dans l'autre, voici ce qu'ils répètent : « *Imizimu itu yali na maka, ndi kwene... Akola yali na maka ukutupa upuma, n'insao, kaili ichulya, uki, n'ivintu vyonsi pyu.* » — « Nos *mizimu* sont très puissants, oh oui ! Eux-mêmes peuvent nous donner la vie (upuma), des richesses, une (bonne) récolte, du miel, et toutes choses.»



46. Quand on pose aux Wafipa cette question : « De vos *mizimu* ou de vos *miao*, quels sont les plus puissants ? », la réponse que l'on obtient varie suivant que l'on s'adresse à des gens qui résident loin

ou près du sanctuaire d'un *mwao*. Pour ceux-ci, les *miao* sont les plus puissants ; pour ceux-là, ce sont les *mizimu*.

En général, les Wafipa ont plus de confiance dans les *mizimu* que dans les *miao*, non parce que ceux-là sont plus puissants que ceux-ci, mais parce qu'ils sont plus inclinés à exaucer leurs prières. Les *miao* sont des étrangers à la famille. Les *mizimu* sont de la famille même. Or, un père et une mère sont toujours plus portés que des étrangers à aider des descendants qui les honorent.

Pratiquement donc, les *mizimu* sont plus souvent invoqués que les *miao*.



47. Conclusion. Le culte des *mizimu* est-il aussi grossièrement impur que celui des *miao* ? A première vue, il semblerait que non. Et pourtant, sur les hauts plateaux de l'Ufipa, j'écoutais un soir un chant assez mélodieux dont je ne saisissais pas le sens, mais qui était exécuté avec entrain. J'interrogeai mon garçon de table, un catéchumène.

« N'entends-tu pas ce chant ? L'air est beau. Mais, les paroles, que valent-elles ? »

Le jeune homme écouta, fit une sorte de grimace et me répondit : « Ce sont des chants orduriers chantés par les femmes à l'occasion d'un deuil. La danse est obscène ; des danseuses retroussent leur pagne et se mettent nues comme les bêtes. »

C'est ce qui se pratique d'ordinaire chez les païens Wafipa après la mort d'une personne mariée, à l'occasion du *nfinga*, qui est la bière offerte au *mzimu*, et c'est donc en l'honneur des *mizimu* [1].

J.-M. Robert,
des Pères Blancs, missionnaire au Tanganyika.

(A suivre)

1. Cf. chap. *La mort.*

CHRONIQUE

Société des Nations et problèmes missionnaires

Les traités franco-syrien et franco-libanais

Le 9 septembre 1936, la France a signé, avec le gouvernement de la République syrienne, « un traité d'amitié et d'alliance ». Le 13 novembre, elle signait un traité analogue avec l'Etat libanais. Ces deux événements sont de trop grande importance, au point de vue des intérêts missionnaires qu'ils mettent en cause, pour qu'une étude ne leur soit point ici consacrée. Ce ne sont point d'ailleurs leurs aspects proprement politiques que nous nous proposons d'examiner ; nous voudrions simplement préciser ce qu'ils signifient, en ce qui regarde le régime mandataire sous lequel la Syrie et le Liban ont vécu depuis le 24 juillet 1922 et quelle situation juridique ils créent pour les diverses minorités religieuses qui les habitent [1].

Il est à remarquer, tout d'abord, que ni l'un ni l'autre de ces traités n'impliquent la cessation du mandat. Ils ne font que la préparer, conformément, d'ailleurs, aux engagements pris par la puissance mandataire, lorsqu'elle a accepté « la mission sacrée de civilisation » qui lui était confiée par la communauté internationale et qui se trouve définie par l'article 22 du Pacte de la Société des Nations. Le paragraphe 4 de cet article dit en effet :

Certaines communautés qui appartenaient autrefois à l'Empire Ottoman ont atteint un degré de développement tel que leur existence comme nations indépendantes peut être reconnue provisoirement, à la condition que les conseils et l'aide d'un mandataire guident leur administration jusqu'au moment où elles

1. Le texte du traité franco-syrien a été publié dans la revue mensuelle : *Correspondance d'Orient*, n° 467, novembre 1936. On trouvera le texte du traité franco-libanais dans la même revue, n° 468, décembre 1936. Adresse : 29, avenue Friedland, Paris, VIII[e]. Les deux textes sont réunis dans l'*Europe nouvelle documentaire*, n° 48, supplément au n° 981 de la revue : *L'Europe nouvelle*, du 28 novembre 1936.

seront capables de se conduire seules. Les vœux de ces communautés doivent être pris d'abord en considération pour le choix du mandataire [1].

La Syrie et le Liban ont donc été, au lendemain de la guerre, reconnus provisoirement comme nations indépendantes, comme le furent aussi l'Irak, la Palestine, la Transjordanie. La tâche du mandataire n'était donc que de « guider leur administration ». Il suffit de comparer ces dispositions des mandats de la catégorie A avec celles prises pour les catégories B et C, pour sentir toute la différence. La puissance mandataire « assume l'administration » des territoires de la catégorie B, formée par les anciennes colonies allemandes, sous certaines conditions, et elle administre « sous ses lois, comme une partie intégrante de son territoire » le Sud-Ouest africain ainsi que certaines îles du Pacifique austral, qui forment la catégorie C.

C'est de la situation définie au paragraphe 4 de l'article 22 que nous venons de reproduire et de mettre en valeur par comparaison de ses termes avec ceux des paragraphes 5 et 6 du même article, que font état les préambules identiques du traité franco-syrien et du traité franco-libanais.

Le gouvernement de la République française et le gouvernement de la République syrienne

Vu l'intention exprimée par le gouvernement français devant la Société des Nations de conclure, *en tenant compte de l'évolution déjà accomplie*, un traité avec le gouvernement syrien,

Considérant *les progrès réalisés dans la voie de l'affranchissement de la Syrie comme nation indépendante*,

Vu l'accord des deux gouvernements pour réaliser, suivant un programme bien précisé, toutes conditions propres à assurer l'admission de la Syrie à la Société des Nations, dans un délai de trois ans, à dater des formalités de ratification,

Ont convenu... etc...

Nous avons à dessein souligné certaines phrases de ce texte pour que l'on voit mieux comment elles correspondent aux termes mêmes du mandat confié à la France.

Il était entendu que ce mandat cesserait un jour et que la politique mandataire devait avoir pour but de préparer cette cessation. C'est ce qu'elle a fait. Estimant l'heure venue, la France prend ses dispositions en vue de la levée d'un mandat qu'elle n'exerçait que pour l'abandonner. Le tout est de savoir si cet abandon vers lequel on se dirige et dont les deux

1. Voir ce texte au *Recueil de textes de Droit international public*, publié par Louis Le Fur et Georges Chklaver, librairie du Recueil Dalloz, 11, rue Soufflot, éd. de 1928, p. 269. Il fait partie de l'article 22 du Pacte, reproduit en entier dans ce Recueil, p. 259 et suiv. Le même ouvrage contient aussi le texte du Mandat pour la Syrie et le Liban du 24 juillet 1922, auquel nous avons eu déjà à nous référer. Voir p. 613 et suiv.

traités que nous étudions fixent l'échéance est ou n'est pas prématuré. Laissant en suspens, pour l'instant, ce point très grave, nous noterons seulement ce fait que tout ce qui vient de se passer, entre la France et la Syrie, entre la France et le Liban, était dans la logique des choses.

Aux yeux d'un grand nombre, mal informés, la Syrie et le Liban ont passé « comme les dernières colonies annexées à la suite de la guerre à l'Empire français ». C'était une erreur. « En fait, dit fort justement M. Robert Montagne, Directeur de l'Institut français de Damas, la France se trouvait liée, même du Mandat du type A, par des engagements solennels, elle avait contracté l'obligation de conduire à l'indépendance les peuples confiés à sa tutelle [1]. »

Mais il faut en venir aux textes eux-mêmes. Nous analyserons d'abord le traité franco-syrien. Nous parlerons ensuite du régime des minorités, puis de l'affaire d'Alexandrette et enfin du traité franco-libanais.

Le traité franco-syrien

L'ensemble d'instruments diplomatiques auxquels on donne le nom de traité franco-syrien comprend, outre les neuf articles du traité lui-même, une convention militaire, cinq protocoles et onze échanges de lettres « qui font partie intégrante du traité » et ont pour but « d'en fixer les conditions et modalités d'application » afin de définir par là, « sur des bases de complète liberté, souveraineté et indépendance, les relations qui subsisteront après la cessation du Mandat, entre les deux Etats ».

Entre eux, il y aura « paix et amitié perpétuelles », une alliance sera établie, ils se consulteront « en toute matière de politique étrangère de nature à affecter leurs intérêts communs ». Si un différent surgit entre la Syrie et un Etat tiers, elle trouvera auprès de la France assistance diplomatique ; si même « l'une des Hautes parties contractantes se trouvait engagée dans un conflit, l'autre Haute partie contractante lui prêterait immédiatement appui en qualité d'alliée ».

Cette aide éventuelle du gouvernement syrien « consistera à fournir au gouvernement français sur territoire syrien toutes facilités et toutes assistances en son pouvoir, y compris l'usage des voies ferrées, cours d'eau, ports, aérodromes, plans d'eau et autres moyens de communication. »

Fait important et qu'il convient de noter, en raison des difficultés que peuvent soulever des minorités rebelles et mécontentes, « la responsabilité du maintien de l'ordre en Syrie et celle de la défense du territoire

1. Robert MONTAGNE, Directeur de l'Institut français de Damas. Le traité franco-syrien, article du Bulletin : *Politique étrangère*, n° 5, octobre 1936. Au Centre d'Etudes de Politique étrangère, 13, rue du Four, Paris, V^e^.

incombent au gouvernement syrien ». La France toutefois « accepte de prêter son concours militaire à la Syrie » dans les conditions que prévoit la convention spéciale appelée à le régler. Le gouvernement syrien, enfin, « reconnaît que le maintien permanent et la protection en toutes circonstances des voies de transit aérien qui empruntent le territoire syrien sont dans l'intérêt de l'alliance ».

Ce troisième paragraphe de l'article 5 du traité se trouve complété par les mesures spéciales que prévoit l'article 5 de la Convention militaire, où il est dit « que le gouvernement syrien s'engage à mettre, pour la durée de l'alliance, à la disposition du gouvernement français, des emplacements pour deux bases aériennes ».

Quant aux autres articles de la Convention militaire, ils fixent la composition de l'armée syrienne : une division d'infanterie, une brigade de cavalerie et les services correspondants ; ils stipulent l'établissement en Syrie d'une mission militaire française, les mesures à prendre pour que soient semblables l'armement, le matériel et l'équipement des deux armées ; ils précisent enfin qu'une licence générale est accordée aux navires français « de pénétrer et de séjourner dans les eaux syriennes et de visiter les ports syriens », après notification préalable.

Une clause spéciale, de caractère transitoire, est à noter à part, qui a certainement trait, sans qu'il le soit dit, à la protection des minorités. La voici :

> Le gouvernement français consent à maintenir des troupes au Djebel-Druze et aux Alaouites, pour une durée de cinq années, à compter de l'entrée en vigueur du traité.

Nous reviendrons plus loin sur ce texte et sur les motifs qui l'ont fait insérer dans la Convention militaire. Nous constaterons, en attendant, que le traité franco-syrien est à peu près calqué sur le traité anglo-irakien du 30 juin 1930 qui avait pour but de préparer la levée du mandat britannique sur l'Irak [1]. Ce dernier avait établi paix, amitié perpétuelle et alliance entre la Grande-Bretagne et l'Irak, décidé la concordance de leur politique étrangère en toute question affectant leurs intérêts communs, réglé leur entente, en cas de conflit avec un autre Etat et en cas de guerre ou de menace de guerre. La Grande-Bretagne obtenait sur le territoire irakien les facilités militaires que nous avons déjà énumérées plus haut, entre autres, des emplacements de bases aériennes.

L'annexe au traité anglo-irakien était aussi formée d'une Convention militaire où le maintien d'une garnison britannique était prévu à Hinaidi

1. On trouvera un texte et un commentaire de ce traité dans la revue : *L'Asie française*, n° d'août-septembre 1930. Au Siège du Comité de l'Asie française, rue Cassette, 19-21 Paris, VIe.

pour une période de cinq ans et où étaient précisées les mesures propres à assurer, par l'identité de leurs armements et de leur instruction, la collaboration des deux armées.

Telles sont, lisait-on dans la Revue l'*Asie française* (nº d'août-septembre 1930), les dispositions du traité du 30 juin qui garantissent la prééminence de l'Angleterre sous les espèces d'un Irak indépendant. Si l'on considère les relations entre les deux parties contractantes, et la position que les Anglais occupent en Irak, on reconnaîtra que les intérêts britanniques ne sont pas moins solidement assurés par le traité du 30 juin que par celui du 10 octobre 1922 [1].

Cette constatation faite, l'*Asie française* concluait :

Rien ne nous empêche de prévoir et de préparer l'admission de la Syrie dans la Société des Nations, dans les conditions où pourra y être admis l'Irak, tout en nous garantissant par avance ce qu'il nous importe de sauvegarder.

M. Pierre Vienot, sous-secrétaire d'Etat aux Affaires étrangères, sous la direction duquel se sont poursuivies les négociations qui ont abouti, le 9 septembre 1936, à la signature du traité franco-syrien, était donc bien fondé à dire, ce jour-là, dans sa déclaration faite devant les délégués syriens [2] :

L'alliance franco-syrienne n'est qu'une forme nouvelle de ces rapports traditionnels qui, depuis tant de siècles, unissent nos deux pays. Elle assurera, en même temps que la stabilité de la position de la Syrie sur le plan international où elle va désormais se trouver placée, le maintien de la collaboration française à la vie intellectuelle et économique du peuple syrien.

Cette collaboration est organisée jusque dans le détail dans les onze échanges de lettres et les cinq protocoles qui complètent, sur des points très importants, le traité lui-même et la convention militaire. Au reste, le précédent anglo-irakien a, lui aussi, inspiré la plupart de ces textes.

C'est ainsi, par exemple, que l'échange de lettres nº 2, entre le Président du Conseil de la République syrienne et le Haut Commissaire de la République française, déclare « que le gouvernement syrien recrutera en France les conseillers techniques, magistrats et fonctionnaires étrangers dont il jugera utile la présence en Syrie ».

Cette même clause, relative aux fonctionnaires britanniques, existait déjà dans le traité anglo-irakien, mais elle était tempérée au moins théo-

1. C'est ce traité qui a été accepté par la Société des Nations comme assurant en Irak l'application du Mandat confié à la Grande-Bretagne sur ce pays.

2. Voir cette déclaration dans le supplément nº 48 de l'*Europe nouvelle* du 28 novembre 1936.

riquement par cette réserve que nous n'avons pas relevée dans le traité franco-syrien :

Il est entendu que cela ne préjudiciera pas à la liberté du gouvernement irakien d'engager des fonctionnaires étrangers non anglais pour les postes pour lesquels on ne trouverait pas de sujets britanniques convenables.

Partout où le gouvernement syrien ne sera pas directement représenté, c'est le gouvernement français qui assurera la protection des ressortissants et des intérêts syriens (échange de lettres nº 3), fait à noter, en raison du nombre de ces ressortissants et de l'étendue de ces intérêts à travers le monde.

L'échange de lettres nº 5 est pour nous capital, car c'est celui qui règle, d'une formule brève, le sort des minorités. Nous le citerons, pour le moment, sans commentaires, car nous en reprendrons plus loin l'examen :

Le gouvernement syrien assurera le maintien des garanties de droit public stipulées dans la Constitution syrienne en faveur des individus et des communautés et donnera plein effet à ces garanties.

Mais nous voici arrivés, avec l'échange de lettres nº 6 et le protocole nº 2 à l'une des questions les plus difficiles et les plus graves que le traité a dû résoudre, celle des territoires de Lattaquieh ou des Alaouites et du Djebel Druze.

L'article 1er de l'Acte du Mandat, qui est du 24 juillet 1922, stipulait :

Le Mandataire élaborera, dans un délai de trois ans, à dater de l'entrée en application du présent mandat, un statut organique pour la Syrie et le Liban.

Ce statut organique sera préparé d'accord avec les autorités indigènes et tiendra compte des droits, intérêts et vœux de toutes les populations habitant lesdits territoires. Il édictera les mesures propres à faciliter le développement progressif de la Syrie et du Liban comme Etats indépendants. En attendant la mise en vigueur du statut organique, l'administration de la Syrie et du Liban sera conduite en accord avec l'esprit du présent mandat.

Le Mandataire favorisera les autonomies locales dans toute la mesure où les circonstances s'y prêteront [1].

C'est pour se conformer à ces prescriptions que la Puissance mandataire a fini par élaborer, après divers essais et des péripéties que nous ne pouvons songer à raconter, l'organisation politique et administrative suivante, qu'ont achevé de mettre au point les Constitutions promulguées le 14 mai 1930 et le 2 janvier 1934.

1. *Recueil de textes de Droit international public, loc. cit.*, p. 614.

Quatre Etats ou gouvernements ont été progressivement formés, correspondant à quatre régions que séparaient distinctement leurs conditions géographiques et ethniques :

— L'Etat du Liban, qui comprend toute la région de la Chaîne du Liban et la plaine de la Bèkaa, des confins de Palestine au Nahr-el-Kébir, avec une population de 860.000 habitants, en majorité chrétienne ; Beyrouth en est la capitale.

— Le gouvernement de Lattaquieh, qui s'étend sur toute la montagne des Ansariès avec une population de 343.000 habitants, formée pour la plus grande partie de Noseiris et d'Ismaïliens.

— Le gouvernement du Djebel Druze, qui s'étend sur le massif du même nom et dont le siège est à Souleda avec une population de 65.000 habitants, presque exclusivement Druze.

— Enfin, l'Etat de Syrie qui, beaucoup plus étendu, comprend tout le reste du territoire, englobant les villes importantes de Damas, capitale de l'Etat, Alep, Homs, Hamah, Antioche, Alexandrette, Deir-ez-Zor, et dont la population est en grande majorité musulmane [1].

De ces quatre Etats, deux seulement, présentement, nous intéressent, ce sont ceux de Lattaquieh et du Djebel Druze, dont le régime est,

suivant le vœu des populations, un régime de gouvernement mi-local, mi-direct : le gouverneur, qui relève du Haut Commissaire, est Français ; il est, dans l'Etat des Alaouites (Lattaquieh), assisté par un Conseil représentatif, aux deux tiers élu et au tiers nommé, auquel sont soumis tous les projets du gouvernement et qui vote les impôts ; et, dans le Djebel Druze, il est assisté de plusieurs directeurs et d'un Conseil de gouvernement dont les directeurs sont membres de droit [2].

La raison d'être de ce régime spécial, institué pour les populations de l'Etat de Lattaquieh et pour celles du Djebel Druze, c'est leur caractère propre qui ne permet de les confondre ni avec les musulmans, ni avec les chrétiens.

Les Alaouites, a-t-on écrit, à cause de leurs croyances et de leurs mœurs, forment un peuple à part. Ils sont partisans d'Ali, qui est Dieu. Un mélange de dogmes chrétiens et musulmans constitue leur religion à laquelle les hommes seuls ont droit d'être initiés. « Le secret est obligatoire, sous peine pour le délateur d'être transformé en un animal vil, cochon ou sanglier » (Dussaud). Ils ont une trinité et ainsi commence leur Credo : Je tends vers la Porte (Selman), je me prosterne devant le nom (Mahomet) et j'adore le Maana (c'est-à-dire l'essence, Ali). Noël, Epiphanie, Saint Jean, Saint Georges figurent dans leur calendrier et sont fêtés avec solennité ainsi que Ramadan et autres fêtes musulmanes. Les Alaouites ne sympathisent

1. Nous empruntons cette description au volume : *Quinze ans de Mandat*, L'œuvre française en Syrie et au Liban, Imprimerie catholique, 1936. Banque de Syrie et du Grand Liban, 12, rue Roquépine, Paris, VIIIe.

2. Nous empruntons cette description au grand ouvrage de M. Bichara Tabbah, conseiller à la Cour d'Appel de Beyrouth, intitulé : *Du Heurt à l'Harmonie des Droits*. Une partie de ce livre est consacrée aux Systèmes juridiques du Levant. Voir p. 771. Editions A. Pédone, 13, rue Soufflot, Paris, Ve. 1936.

nullement avec les Musulmans et réciproquement, comme le justifie cette déclaration de l'historien Ibn Taïmyyah : « les Alaouites sont plus infidèles que les Juifs et les chrétiens ; le mal qu'ils ont fait à l'Islam est plus grand que celui que font les indigènes belligérants [1]. »

Telle est l'étrange population, formée, dit-on, de descendants des Croisés, qui habite le long de la côte méditerranéenne, entre la République libanaise et le sandjak d'Alexandrette. Mais d'autres éléments ethniques se sont mêlés à elle que les statistiques s'accordent à peu près à évaluer comme suit : Grecs orthodoxes, 43.000 ; Maronites, 6.500 ; Sunnites, 65.000 ; Ismaïliés, 6.000 ; autres minorités, 6.600. Les Alaouites, dont on estime le nombre à environ 225.000, sont en majorité partout, sauf dans la ville même de Lattaquieh. Les musulmans sunnites, par contre, habitent spécialement Lattaquieh. C'est pour permettre à ces éléments si divers d'être représentés au Conseil qui entoure le gouverneur et qui compte 17 membres, qu'on y trouve 10 Alaouites, 3 chrétiens, 3 sunnites et 1 ismaïliè.

Lattaquieh, enfin, n'est autre que l'ancienne Laodicée, qui eut son heure de gloire, au temps des Grecs sèleucides, des Romains et des Byzantins. Elle était le siège d'un archevêché. Les Croisés s'en emparèrent. Elle se nommait alors La Liche. En 1187, Saladin la rendit à l'Islam [2].

Le Djebel Druze est connu et l'on se souvient qu'il a été pour la France, en raison de la révolte qui s'y produisit en 1925, une source de très sérieuses difficultés.

Guerriers courageux, gens de valeur et de caractère, les Druzes, au nombre de 60.000, placent au-dessus de toute considération leur indépendance et le maintien de leurs traditions féodales. De leur pacification, tentée vainement d'ailleurs par les Turcs, dépendait la tranquillité des territoires voisins et le succès de notre œuvre ; il leur fallait un régime particulier qui tînt compte de l'état d'esprit qui domine en ces âpres régions montagneuses et qui apportât aux populations l'apaisement nécessaire [3].

Pour ne parler que des deux territoires qui nous occupent, on remar-

1. *Le Pays Alaouite*, dans le *Bulletin trimestriel du Centre de Bouka*, nº de Pâques 1934, p. 7 et suiv. Ce *Bulletin* est l'organe de la Mission que les Olivetains ont fondée à Bouka, à quelques kilomètres de Lattaquieh, pour les Alaouites. Les Maronites de la Congrégation baladite se sont aussi établis chez eux en 1931, pour les évangéliser. Au temps de la domination turque, les missionnaires catholiques pouvaient difficilement pénétrer dans cette région.

2. Pour cette statistique et ces détails, voir : *Correspondance d'Orient*, nº d'août 1936, et dans le *Bulletin trimestriel du Centre de Bouka*, le nº de janvier 1937, qui contient un petit article sur Lattaquieh.

3. Georges Meyer, *Le Mandat de la France au Levant*, Les Enquêtes du *Temps*.

quera que leurs habitants ne sont exclusivement ni des Alaouites, ni des Druzes. Comme on l'a justement fait observer :

Les minorités ethniques, linguistiques ou religieuses n'existent nulle part à l'état pur dans la Péninsule. Au Djebel Druze vivent des chrétiens dans les villages, comme dans la montagne alaouite se trouvent dispersés des Turcs, des Kurdes ou des Arabes sunnites [1].

Le fait est à retenir. Il exprime la difficulté : au sein des minorités alaouites et druzes, dont l'annexe 6 organise l'autonomie, subsistent d'autres minorités ; autrement dit, on découvre en Syrie, des minorités compactes, mêlées elles-mêmes de minorités diffuses. Des unes et des autres, des plus faibles au sein des plus fortes, la protection doit cependant être assurée.

La géographie et l'histoire expliquent le phénomène. La Syrie est, a-t-on dit, une contrée

sans unité géographique bien marquée autre que le commun caractère de région de passage non seulement nord-sud, mais aussi est-ouest. Et cette unité même de vocation géographique n'a fait que rendre encore plus grande la diversité humaine.

M. Y.-M. Goblet, auquel nous empruntons ces lignes, les explique et les commente ainsi :

Depuis qu'il y a des hommes et que séduit la double aventure du trafic et du voyage, toutes les populations d'Orient ont glissé le long de ce chemin de l'Euphrate au Nil et de l'Asie-Mineure à la Mer Rouge, ou pris les routes transversales du désert à la Méditerranée : plaine d'Esdrelon, trouée de Homs, couloir d'Antioche : Phéniciens, Hébreux, Hittites, Egyptiens, Grecs, Romains, Arméniens, Arabes, Turcs, et ces premiers coloniaux français que furent les Croisés et ces pionniers du vingtième siècle, les Haloutsim de la Diaspora contemporaine. Et, comme le relief a multiplié les régions de refuge, tous les peuples qui ont passé là, vécu, gouverné là y ont laissé des strales humaines dont chacune a conservé ses caractères propres [2].

Mais l'élément arabe qui prédomine en Syrie sur tous les autres n'a jamais été d'humeur à s'accommoder d'Etats autonomes au sein d'un territoire qu'il considère comme sien. Il a toujours revendiqué une unité syrienne dont l'établissement, en raison de la répulsion des Alaouites et des Druzes à s'y laisser incorporer, était des plus malaisés. Alaouites et Druzes, satisfaits de leur autonomie, auraient volontiers, à une certaine époque, accepté leur union à la France.

1. Robert MONTAGNE, *Politique étrangère*, octobre 1926, p. 45.
2. Y.-M. GOBLET : *L'Etat syrien et les confins turco-arabes. Le Temps*, 27 janvier 1937.

Voici ce qu'écrivait à ce sujet le correspondant de *La Croix*, M. Damien Ramia, dans ce journal, à la date du 9 juillet 1936, donc en pleine période de négociation du traité :

Si, disent les Druzes et les Alaouites, la France juge que son mandat sur nous est devenu pour elle une trop lourde charge, qu'elle le remette à la Société des Nations. Officiellement consultés par l'organe international de Genève, nous disposerons alors de nous-mêmes par un plébiscite national. A défaut de notre autonomie sous mandat français, nous préférons à la Syrie musulmane le Liban dont la Constitution plus libérale respecte toutes les confessions religieuses également représentées au Parlement et dans l'administration publique [1].

Il nous a paru nécessaire de faire précéder l'analyse de l'échange de lettres nº 6 de toutes ces explications afin que les solutions adoptées puissent apparaître dans toute leur valeur.

La lettre du Haut Commissaire français au Président du Conseil de la République syrienne transfère au gouvernement syrien « les prérogatives de souveraineté » du gouvernement français sur les territoires de Lattaquieh et du Djebel Druze, mais elle annonce, en même temps, l'établissement « du régime spécial administratif et financier de ces territoires ». C'est leur autonomie maintenue et garantie dans l'unité syrienne.

Désormais, les territoires de Lattaquieh et des Druzes font partie de l'Etat de Syrie, bénéficiant, au sein de cet Etat, d'un régime spécial, administratif et financier, qui devait être, dit un *nota bene* « celui dont bénéficie actuellement le sandjak d'Alexandrette ». Sous la réserve des dispositions de ce régime, les deux territoires en question sont régis « par la constitution, les lois et les règlements généraux de la République syrienne ».

Depuis que ces dispositions ont été prises dans l'échange de lettres nº 6, le statut du sandjak d'Alexandrette a été singulièrement modifié, à la suite des événements que l'on sait. Reste à savoir si les territoires de Lattaquieh et des Druzes tireront quelque avantage, pour leur autonomie intérieure élargie, de cet événement.

L'échange de lettres nº 7 enregistre la volonté du gouvernement syrien « de conserver aux établissements d'enseignement, d'assistance et de bienfaisance étrangers ainsi qu'aux missions de recherches archéologiques le bénéfice du régime actuel des œuvres et des antiquités ». Cet engagement est fort intéressant et fort important pour les missions.

Le Protocole nº 3 prévoit la négociation entre la France et la Syrie d'une convention universitaire.

Dans l'échange de lettres nº 8, « le gouvernement syrien s'engage à respecter les droits acquis, institués au nom de la Syrie et pour son compte,

1. *La Croix*, article de Damien RAMIA, 9 juillet 1936.

au bénéfice des personnes physiques et morales françaises ». Il s'engage encore, dans l'échange nº 9, à maintenir « la parité monétaire existant entre la monnaie syrienne et la monnaie française ».

L'échange nº 10 a trait à la convention d'établissement que le gouvernement français est prêt à négocier avec le gouvernement syrien en vue de fixer la situation respective des ressortissants français en Syrie et des Syriens en France ou dans les Colonies françaises ainsi qu'en Tunisie.

Le protocole nº 4 est relatif au futur régime judiciaire « propre à concilier le souci de protection des intérêts étrangers avec les progrès accomplis par le gouvernement syrien dans l'organisation de la justice ».

Par l'échange de lettres nº 11, le gouvernement français renonce à demander au gouvernement syrien, comme il y est autorisé par les décisions de la Société des Nations, le remboursement de toutes les dépenses qu'il a faites pour l'entretien de ses forces militaires en Syrie, pour l'organisation de l'administration, le développement des ressources locales et l'exécution des travaux publics. Cet ensemble de charges se serait élevé, depuis dix-sept ans, à cinq milliards [1].

Un dernier protocole enfin, qui porte le nº 5, fixe les modalités de la collaboration franco-syrienne durant la période intermédiaire de trois années qui s'écoulera après la ratification du traité. Deux années seront employées à « la mise en place de toutes les institutions syriennes destinées à assurer la reprise par le gouvernement syrien des responsabilités qu'assume actuellement le gouvernement de la France pour le compte de la Syrie, la troisième année du délai susvisé étant destinée à l'adaptation de ces institutions à l'exercice de ces responsabilités ».

Le Statut des Minorités

Nous avons dit plus haut que l'échange de lettres nº 5 règle, d'une formule brève, le sort des minorités. Nous reproduisons ici à nouveau ce texte essentiel.

> Le gouvernement syrien assurera le maintien des garanties de droit public stipulées dans la Constitution syrienne en faveur des individus et des communautés et donnera plein effet à ces garanties.

Pour être exactement renseigné sur celles-ci, c'est donc à la Constitution syrienne, promulguée par arrêté du Haut Commissaire de la

1. Chiffre donné par M. Robert Montagne, *Politique étrangère*, nº d'octobre 1936, p. 43, note 2.

République française n° 3.111 du 14 mai 1930 et publiée à Damas le 22 mai 1930 qu'il faut nous reporter [1].

C'est le chapitre 2 de cette Constitution, relatif aux droits des individus, qui nous intéresse. Nous y rencontrons d'abord un article 6 qui proclame l'égalité de tous les citoyens syriens devant la loi. Le voici :

> Les Syriens sont égaux devant la loi. Ils jouissent tous des mêmes droits civils et politiques ; ils sont tenus aux mêmes devoirs et soumis aux mêmes charges. Il ne sera établi entre eux aucune inégalité de traitement, du fait de la religion, de la confession, de la race ni de la langue.

Voilà qui est très satisfaisant et voici un peu plus loin, sur la liberté de conscience, un article 15 qui ne l'est pas moins :

> La liberté de conscience est absolue, l'Etat respecte toutes les confessions et religions établies dans le pays ; il garantit et protège le libre exercice de toutes les formes du culte compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs ; il garantit également à toutes les populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leurs intérêts religieux et de leur statut personnel.

Les libertés d'enseignement, d'association et de réunion sont garanties comme la liberté de conscience :

> ART. 19. — L'enseignement est libre, pour autant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité de la patrie ni des religions.
>
> ART. 25. — La liberté d'association et de réunion est garantie dans les conditions prévues par la loi.

Deux articles encore sont à retenir, qui portent les nos 26 et 28 dans ce chapitre.

L'article 26 tire les conclusions qui découlent de l'article 6 sur l'égalité des citoyens.

> Tous les Syriens ont accès aux emplois publics, sans autres distinctions que celles qui résultent de leurs titres ou capacités, suivant les conditions prévues par la loi.

L'article 28, à son tour, rend opérantes les libertés de conscience et d'enseignement affirmées aux articles 15 et 19.

1. Voir le volume : *Statut organique des Etats du Levant sous Mandat français*, promulgué le 14 mai 1930. Impr. R. Hugnin, 41, rue Davy et 47, rue des Apennins, 1930. Ce volume renferme également la Constitution libanaise, le règlement organique du Sandjak d'Alexandrette, celui des gouvernements de Lattaquieh et du Djebel-Druze, celui enfin de la Conférence des intérêts communs aux Etats du Levant sous mandat.

Les droits des différentes communautés religieuses sont garantis, et ces communautés peuvent fonder des écoles pour l'enseignement des enfants dans leur propre langue, à condition de se conformer aux principes fixés par la loi.

Cet article s'est trouvé singulièrement enrichi et explicité par un arrêté nº 60 du 13 mars 1936, fixant de façon précise le statut des communautés religieuses [1]. Voici la liste de celles-ci, telle qu'elle se trouve à l'annexe nº 1 de l'arrêté :

Communautés chrétiennes : patriarcats maronite, grec, orthodoxe, catholique melkite, arménien grégorien (orthodoxe), arménien catholique, syrien orthodoxe, syriaque ou syrien catholique, assyro-chaldéen (nestorien), chaldéen, église latine.
Communautés musulmanes : sunnite, chiite (djaafarite), alaouite, ismaïlieh, druze [2].
Communautés israélites : Synagogues d'Alep, de Damas et de Beyrouth.

Nous ne pouvons songer à analyser par le détail ce document qui ne comprend pas moins de 25 articles et dont le but est d'attribuer une reconnaissance légale « en tant que communautés à statut personnel » aux communautés historiques, dont le statut se trouve ainsi placé « sous la protection de la loi et le contrôle de la puissance publique ».

Celle-ci demande à toute communauté, avant de la reconnaître, un statut tiré des textes qui la régissent et précisant :

1º la hiérarchie des chefs spirituels et fonctionnaires religieux, leur mode de nomination et leurs attributions,
2º la composition et les attributions des synodes, consistoires, tribunaux, conseils, commissions, etc...
3º la juridiction attribuée aux tribunaux religieux et les règles de leur procédure,
4º la législation du statut personnel en tout ce qui relève de la législation canonique de la communauté,
5º le mode de gestion du patrimoine temporel de la communauté,
6º la doctrine religieuse de la communauté et les obligations morales qui incombent à ses adeptes.

On le voit, c'est à un vrai recensement religieux qu'il est procédé par l'arrêté que nous étudions.

Les communautés religieuses « jouissent de la personnalité morale » et sont représentées par leur chef dans les actes de la vie civile et devant les juridictions. C'est aussi « le plus haut chef religieux » qui les représente dans leurs rapports avec les pouvoirs publics. Une réserve, toutefois, qu'il faut signaler et qui est inscrite à l'article 9.

1. On en trouvera le texte dans le nº d'août 1936 de la revue : *Correspondance d'Orient*, ou encore dans le nº 78, mai-juin 1936, de la revue *L'Unité de l'Eglise*, 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

2. Le mufti de Beyrouth a, paraît-il, demandé à ce que le statut ne s'applique pas aux groupements sunnites et chiites.

Dans le cas où celui-ci (le plus haut chef religieux) réside hors des territoires des Etats du Levant sous mandat français, il doit obligatoirement déléguer ses pouvoirs à un représentant local.

On ne saurait qualifier de mesure de défiance contre Rome cette clause de l'article 9, car elle vise aussi d'autres autorités religieuses, celles, par exemple, des communautés orthodoxes.

Les articles 18, 19, 20 et 21 règlent la question des mariages. Les nominations des ministres du culte habilités à les célébrer doivent être notifiées à l'autorité civile de qui relève le département de l'état civil. C'est ce département qui autorise quiconque désire contracter mariage devant un ministre du culte de sa communauté à se présenter devant lui pour le faire. Ce ministre peut alors y procéder au vu de l'autorisation accordée.

L'acte de mariage est dressé immédiatement après la célébration du mariage et rédigé en langue arabe. Il rappelle les dates et le numéro de l'autorisation délivrée par l'agent de l'état-civil. Il est immédiatement transmis à celui-ci, en original et, en tout cas, dans le délai maximum de cinq jours après la célébration (art. 20).

Il reste encore à l'agent de l'état-civil, l'acte reçu, à l'inscrire dans les vingt-quatre heures sur ses registres.

Il est à noter que les étrangers, fussent-ils membres d'une communauté à statut personnel reconnue, sont régis en matière de statut personnel par les dispositions de leur loi nationale et que « la communauté protestante du Liban conserve, en matière de statut matrimonial, les pouvoirs juridictionnels et les attributions consacrés par la tradition et la reconnaissance tacite des pouvoirs publics [1]. »

Telles sont les garanties que la Constitution syrienne et l'arrêté du Haut Commissaire du 13 mars 1936 ont prévues pour les minorités. A première vue et à ne s'en tenir qu'aux textes, on est en droit d'estimer ceux-ci suffisants et de penser qu'elles ne sauraient réclamer rien de plus. Les minorités compactes, comme les Alaouites et les Druzes, jouissent d'une réelle indépendance administrative et financière ; les minorités diffuses doivent trouver, dans la Constitution, toute la protection dont elles ont besoin.

Une inquiétude, cependant, persiste dans les esprits, quant à la manière dont tous ces textes seront appliqués, après la levée du mandat. Ce ne sont pas seulement les minoritaires eux-mêmes qui, depuis longtemps déjà, expriment leurs préoccupations et se plaignent des menaces dont ils sont l'objet, ce sont soit des Français, soit même des membres de la Commission

1. A ceux de nos lecteurs que la question intéresse, nous signalons à nouveau l'étude sur *Les Systèmes juridiques du Levant*, de M. Bichara Tabbah, qui se trouve dans son livre : *Du heurt à l'harmonie des Droits*. Il est antérieur à l'arrêté que nous venons d'analyser.

des mandats qui déclarent nettement que, malgré toutes les précautions qui ont été prises, ils ne sont pas rassurés.

« Chrétiens et autres clients de la France, nous écrivait un prêtre syrien, au mois de septembre 1936, sont sûrs de se voir anéantir avec la fin du mandat, si on ne leur donne pas le contrôle français qu'ils sollicitent. Leur attachement à la France les a trop compromis pour qu'ils puissent désormais se réhabiliter aux yeux des Arabes. »

Ces lignes, même si elles contiennent une grande part d'exagération, n'en sont pas moins le témoignage des appréhensions de nombreux milieux chrétiens.

Ce qui les confirme, quant à l'essentiel, ce sont les paroles prononcées par M. Robert Montagne, Directeur de l'Institut français de Damas dans une communication faite par lui le 1er mai 1936 devant le groupe d'études de l'Islam du Centre d'Etudes de Politique étrangère.

Après avoir dit quelques mots des troubles qui se sont produits en Syrie, au mois de janvier 1936, M. Robert Montagne ajoutait que la signature d'un traité entre la France et la Syrie, préliminaire à la levée du mandat, posait, pour l'avenir de ce dernier pays, un double problème, qu'il précisait ainsi :

l'assimilation des minorités religieuses, linguistiques, ethniques, à l'intérieur d'une nation encore formée d'éléments composites ; l'accélération des étapes qui séparent un état incomplètement construit vers le régime de l'indépendance.

Le problème de la protection des minorités se pose, quoi qu'on en dise, insistait M. Robert Montagne. Vous savez qu'en Irak les engagements pris par le nouvel Etat arabe devant la Société des Nations n'ont été que bien imparfaitement respectés. Chaque année, depuis 1933, de graves révoltes minoritaires se sont produites chez les Assyro-Chaldéens, les Yazidis, les Chiites et certaines ont été suivies de massacres ou de transports de populations. Aussi l'exemple de l'Irak inquiète-t-il les minorités de Syrie ; elles ont le sentiment qu'elles risquent d'être abandonnées à cet Etat arabe centralisateur et qu'elles ne garderont, par conséquent, que d'une manière très imparfaite l'espèce d'autonomie qu'elles sont habituées à conserver depuis des temps immémoriaux [1].

La raison dernière et suprême des appréhensions des minorités, c'est donc, d'une part, le précédent de l'Irak où les précautions prises sont restées à peu près vaines et, d'autre part, un phénomène politique qui dépasse, en le renforçant, le fanatisme musulman et que M. Robert Montagne a défini ainsi :

De plus en plus, l'idée se fait jour, dans le peuple, que l'unité syrienne, déjà difficile à réaliser, ne représente qu'un premier pas vers des unités plus vastes : une unité syro-libanaise et surtout l'unité arabe dans toute la Péninsule. Les leaders

1. *Politique étrangère*, n° 4, août 1936, *L'évolution de la jeunesse orientale*, par M. Robert Montagne, Directeur de l'Institut français de Damas. Toute cette étude est à lire et nous la signalons, pour son importance générale, à nos lecteurs.

nationalistes (syriens) ne cachent pas leur désir d'entrer, le plus vite possible, dans le jeu de la politique de l'Arabie, de s'associer, par exemple, aux Arabes de Palestine pour les aider à lutter contre les Juifs, de s'unir aux Arabes d'Irak et du Nejd, de manière à former un empire assez vaste pour vivre dans une économie indépendante afin d'avoir la force de résister à la double pression de la Turquie et du Sionisme [1].

La jeunesse des écoles et des lycées, à côté de celle des Universités, s'est éprise d'enthousiasme pour les idéologies nationales panarabes. « Ainsi se trouve-t-elle, constate M. Robert Montagne, conduite au racisme. »

Retenons, pour le moment, que, dans le proche Orient, tout se tient : les événements de Palestine, le coup d'état de l'Irak, l'effervescence en Syrie. L'élément chrétien, quelque peu perdu dans l'élément arabe, a de plausibles raisons de ne point se sentir en complète sécurité. On en doit conclure qu'une extrême prudence s'impose aux Missions catholiques et qu'elles doivent veiller à ne provoquer en aucune manière l'animosité du monde arabe.

La Commission permanente des Mandats, au cours de sa 29e session, qui s'est tenue à Genève du 27 mai au 12 juin 1936, c'est-à-dire pendant que le traité franco-syrien se négociait à Paris, a laissé voir, elle aussi, que l'avenir ne lui apparaissait pas comme étant de tout repos. Dans sa séance du jeudi 4 juin 1936, à l'occasion de l'examen du rapport annuel sur la Syrie et le Liban pour l'année 1935, elle entendit le représentant accrédité du gouvernement français, M. Robert de Caix, et, après avoir enregistré ses explications, en particulier son récit circonstancié des événements de janvier 1936, l'interrogea longuement.

M. de Caix ayant dit que la satisfaction des chefs nationalistes, quand les négociations furent décidées, s'était accompagnée « de menaces à l'adresse des minorités », le vice-président de la Commission, M. Orts, lui demanda comment il expliquait celles-ci. M. de Caix répondit « qu'elles proviennent de ce que la masse est moins évoluée que les chefs, qu'elle interprète la perspective de la fin du mandat avec ses vieux instincts qui la portent à manifester aux minorités la supériorité qui a longtemps résulté de la situation réciproque des deux éléments. »

On doit donc compter avec un instinct populaire irrationnel capable de déborder la sagesse des chefs.

Le baron Van Asbeck, un autre commissaire, demanda à M. de Caix « si l'on a des preuves d'un soutien apporté de l'extérieur au mouvement panarabe-syrien, que ce soutien soit octroyé par d'autres Etats arabes ou par des milieux religieux ». M. de Caix répondit :

que le mouvement panarabe, quoique limité à certaines classes de la société, a bien une existence réelle. Certains patriotes rêvent d'un Etat unique groupant les Arabes

1. *Politique étrangère*, nº 4, août 1936, article déjà cité de M. Robert MONTAGNE.

d'Asie et c'est ainsi que, dans les revendications des patriotes syriens, apparaissent souvent les noms de la Palestine et de la Transjordanie. D'autres vont plus loin encore.

En ce qui concerne les influences de l'extérieur, M. de Caix ne saurait se prononcer, pas même pour affirmer qu'aucune ne se soit exercée. Il ne croit pas cependant qu'il y ait eu action des chefs religieux de l'extérieur qui n'ont pas d'autorité sur les nationalistes syriens ni que ceux-ci reçoivent un appui d'Ibn Seoud. Le mouvement est plutôt panarabe que panislamique, c'est-à-dire plus national que religieux [1].

Enregistrons au passage ce parfait accord de constatations et d'impressions entre M. Robert Montagne et M. de Caix.

Nous nous ferons une idée de l'état d'esprit, sinon de la Commission permanente des Mandats, tout au moins de certains commissaires et de l'impression pénible que leur a laissé le précédent de l'Irak et de l'affaire assyrienne, en écoutant attentivement M. Orts. Celui-ci a tenu à déclarer que :

si l'on présentait à la Commission permanente des Mandats un traité franco-syrien conforme au prototype anglo-irakien, il ne saurait, pour sa part, y donner un avis favorable. Lorsqu'à la requête de la Société des Nations, la Commission des Mandats indiqua les conditions à prévoir avant qu'il pût être mis fin au mandat, dans un pays placé sous ce régime, elle plaça au premier rang des engagements qu'elle qualifia « d'essentiels » celui du nouvel Etat « d'assurer et de garantir la protection effective des minorités de race, de langue et de religion ». L'avis favorable sur le traité anglo-irakien qu'émit peu après la Commission des Mandats fut, d'après M. Orts, le résultat d'une erreur, d'un défaut de vigilance. Pour sa part, il n'a cessé de le déplorer.

M. Orts s'empressa d'ajouter qu'il ne se prêterait pas à ce que pareille erreur fût à nouveau commise et qu'il espérait bien que la Puissance mandataire saurait faire tout son devoir. M. Rappard et Mlle Dannevig furent tout aussi nets dans leurs observations.

M. Rappard, après avoir dit que le système de protection des minorités ne jouant pas pratiquement, en Europe, il ne pouvait, à plus forte raison, jouer en Irak, conclut en ces termes :

Il serait inconcevable que le même régime, qui ne constitue en fait aucune protection efficace des minorités en Irak, fût appliqué à la Syrie. Mieux vaudrait, pour la Commission des Mandats, démissionner en bloc que d'accepter pareille solution.

M. de Caix répondit à ces propos sévères et menaçants que déjà, dans le projet de traité franco-syrien de 1933, qui fut abandonné, le nécessaire

1. Société des Nations, Commission permanente des Mandats, Procès-verbal de la vingt-neuvième session, tenue à Genève du 27 mai au 12 juin 1936. Secrétariat de la Société des Nations, Genève 1936.

avait été fait tant pour les minorités compactes des gouvernements autonomes que pour les minorités diffuses. Il rappela que le Haut Commissaire avait déclaré aux nationalistes syriens que « les aspirations unitaires et les droits des minorités devaient être conciliés selon les directives de la Société des Nations ».

Nous verrons ce que fera la Commission quand le traité franco-syrien viendra devant elle, et si elle se tiendra pour satisfaite de ce qui s'y trouve. Retenons au moins que son Président, pour clore ce débat, a déclaré « que l'expérience acquise a rendu la Commission plus circonspecte et plus énergique [1] », et citons le passage de son rapport au Conseil, dans lequel elle a exprimé son avis sur l'ensemble de la question, antérieurement à la signature du traité.

La Commission partage entièrement les préoccupations de la Puissance mandataire en ce qui concerne la sauvegarde des droits des minorités, dans le régime appelé à succéder au mandat, lorsqu'il sera mis fin à celui-ci. Elle juge devoir souligner la nécessité de prévoir des garanties de protection effective que le régime ordinaire de protection des minorités ne saurait, sans plus, réaliser dans des pays où, comme l'expérience l'a montré, l'esprit de tolérance n'est pas encore le fait de la majorité. Par contre, il n'appartient pas, pour l'instant, à la Commission, d'indiquer quelles doivent être ces garanties dont l'étude fait l'objet de la sollicitude de la Puissance mandataire. La Commission se rend compte pleinement de la difficulté du problème ; en effet, il s'agit de concilier à la fois la sauvegarde des minorités, qui paraît devoir comporter un droit positif d'intervention avec la pleine indépendance qu'acquiert un territoire sous mandat en obtenant son émancipation de la tutelle internationale.

Tout en réservant son jugement sur les solutions qui lui seront soumises, la Commission tient, d'ores et déjà, à relever que les éléments d'appréciation fournis jusqu'ici sur les bases des expériences faites en Syrie sous le régime du mandat n'apportent pas la preuve d'un degré de maturité tel que, sans ménager une transition, l'on puisse songer à l'émancipation du territoire [2].

Parmi ces « éléments d'appréciation », la Commission a dû certainement faire état des très nombreuses pétitions qui lui sont parvenues du territoire sous mandat. Il en fut, d'un seul bloc, présenté un nombre de 98, toutes relatives à l'unité syrienne, dont M. Rappard, chargé de les examiner, a pu dire que « c'est la crainte de ce qui attendrait ces minorités, si la protection de la Puissance mandataire venait à leur être retirée, qui inspire, tant les aspirations à l'autonomie locale des minorités compactes que l'espoir du maintien de l'autorité effective de la France chez les minorités éparses [3]. »

1. *Procès-verbal de la vingt-neuvième session*, p. 93 à 101. Sur la manière dont fut aménagée la protection des minorités en Irak et sur le rôle de la Commission des Mandats en leur faveur, voir *Etudes missionnaires*, Tome I, nº 1, janvier-mars 1933, p. 60.

2. *Procès-verbal*, p. 209.

3. *Procès-verbal*, p. 204.

Dans le rapport de la Commission au Conseil, cité plus haut, une expression est à souligner, qui pose bien le problème. Il y est dit que la Puissance mandataire doit *prévoir des garanties de protection effective*, que le régime ordinaire de protection des minorités ne saurait à lui seul réaliser, dans un pays où manque encore l'éducation suffisante de l'esprit de tolérance mutuelle. Il y est dit aussi que cette protection effective doit s'accompagner d'*un droit positif d'intervention*, en face duquel se dresse l'obstacle de la possession totale de sa souveraineté que réclame le territoire émancipé.

Le moyen d'aboutir serait sans doute le maintien de garnisons françaises en République syrienne. La Convention militaire, une fois le mandat levé, ne le stipule pas sinon, pour cinq ans, dans le territoire du Djebel-Druze, dans celui des Alaouites, et pour la garde des bases aériennes concédées à la France par le traité. Tranchons dans le vif et disons que l'amour-propre syrien n'a sans doute pas permis davantage. A notre avis, il faut le regretter. A s'en tenir au texte de la Constitution et au règlement des communautés, tout est pour le mieux. A considérer l'état des esprits et des mœurs, et la poussée politique panarabe, on est obligé d'ajouter que cet état de choses autorise les appréhensions des minorités intéressées, chrétiennes et non chrétiennes.

Et ce qui vient de se passer à propos du sandjak d'Alexandrette n'est pas fait pour diminuer les inquiétudes, puisque l'affaire à peine réglée, entre la Turquie et la France, sous l'égide de la Société des Nations, sa conclusion a soulevé les récriminations nationalistes syriennes.

Mais il faut voir, maintenant, pourquoi et comment s'est posé le problème du sandjak qu'à dessein, pour la clarté et la commodité de cet exposé, nous avions jusqu'à présent écarté du débat.

L'Affaire du Sandjak d'Alexandrette

Notre premier soin, en abordant l'examen de cette affaire doit être de préciser quel territoire elle affecte et quelles populations vivent sur ce territoire.

Le sandjak d'Alexandrette est une subdivision administrative située dans la région septentrionale de la Syrie, au point de rencontre du monde arabe et du monde turc. Il emprunte son nom à celui de la ville d'Alexandrette, en turc Iskandéroun, qui fut fondée par Alexandre le Grand. C'est l'*Alexandria ad Issos*, c'est-à-dire Alexandrie de l'Issos, en souvenir de la célèbre victoire remportée par le prince macédonien sur le roi des Perses Darius, en 333 avant Jésus-Christ. Antioche, qui fut le second centre du christianisme naissant, quand les chrétiens hellénistes furent obligés de quitter Jérusalem, où une antique tradition marque l'établissement de la chaire de saint Pierre, Antioche où Paul et Barnabé qui l'y amena, travaillèrent une année entière, et où les chrétiens reçurent leur

nom, est une des cazas ou chef-lieu d'arrondissement de la région qui faisait partie tout entière, avant la guerre, sous l'empire ottoman, du vilayet syrien d'Alep.

Voici comment M. Y.-M. Goblet, apprécie le sandjak :

Toutes ses valeurs, écrit-il, font partie de l'économie syrienne : belle et fertile vallée du bas Oronte, marais qui se transformeront en cotonneraies au nord du lac Amouk ; région montagneuse ; port d'Alexandrette, le seul port en territoire purement syrien, les autres étant au Liban et chez les Alaouites ; Alexandrette, port d'Alep et des pays du chemin de fer turco-syrien vers l'Irak ; Antioche enfin, la coquette ville des tissages de soieries et des vergers d'abricots, réduite au dixième de sa superficie antique et prête à revivre [1].

Il faut retenir ces détails. Ils expliquent la ténacité des nationalistes syriens à réclamer le maintien du sandjak dans le cadre de leur Etat et à refuser qu'il soit lui-même érigé en Etat, comme l'a été le Liban.

Mais voyons les statistiques de la population. Sur les points essentiels, celles que nous avons consultées concordent. On estime qu'il y a dans le sandjak 220.000 habitants, dont seulement 85.000 Turcs. A côté de ces derniers, se trouvent 107.000 arabes ou arabisants, qui se fragmentent ainsi : 62.000 Alaouites, 22.000 musulmans sunnites et 24.000 chrétiens, de rites divers. Aux arabisants, s'ajoutent 25.000 Arméniens dont tous sont loin d'être des réfugiés, puisque « les villages du Djebel Moussa (sept villages) et du Djebel Akra (huit villages) ont plus de deux siècles d'existence et que la présence des Arméniens dans le sandjak remonte au temps de la principauté franque d'Antioche [2] ». A ces groupes s'en adjoignent encore d'autres : 5.000 Kurdes, et environ un millier de Tcherkesses.

Ce sont les Alouites qui paraissent être les éléments les plus anciens de ce « puzzle » de populations. Ils descendent, dit-on, des Syriens primitifs. Les Arméniens sont venus après eux. Les derniers installés, ce sont les Turcs, qu'on estime être des descendants « des tribus turques établies au XVIe siècle dans le pays par les sultans, comme des garnissaires appelés à le maintenir dans la soumission ».

A l'argument de géographie économique emprunté à M. Goblet s'ajoute donc, en faveur de la thèse syrienne un argument démographique de grand poids : quelles que soient les appréciations portées sur le caractère plus ou moins turc d'Alexandrette et d'Antioche, ainsi que des autres agglomérations de quelque importance, on est en droit de conclure que « la prépondérance numérique, comme l'influence et le rôle de diri-

1. Y.-M. Goblet, « L'Etat syrien et les confins turco-arabes, *Temps* du 27 janvier 1937.
2. Jean Dargent, « Le Sandjak d'Alexandrette », article de la Revue, *En terre d'Islam*, n° de novembre-décembre 1936.

geants, appartiennent aux éléments arabes et arabophones » dans le sandjak [1]. Ce n'est donc pas sans raisons bien sérieuses que M. Goblet a pu écrire : « L'Etat syrien qui se fait ne renoncera ni à Antioche, ni à Alexandrette, ni à l'Oronte, ni à l'Amouk ».

Mais quel était, jusqu'au traité franco-syrien de l'an dernier, le statut du sandjak ? Il avait été réglé, dès 1920, avant même la signature de l'accord d'Angora d'une manière qui, tenant compte de la diversité des populations, lui octroyait un régime administratif pleinement respectueux de leurs éléments plus haut décrits. Ce régime fut confirmé par l'accord franco-turc d'Angora, du 20 octobre 1921, dont l'article 7 était ainsi conçu :

> Un régime administratif spécial sera institué pour la région d'Alexandrette. Les habitants de cette région jouiront de toutes les facilités pour le développement de leur culture. La langue turque y aura le caractère officiel.

Ce texte avait été complété par une lettre interprétative de M. Franklin-Bouillon, au ministre turc des affaires étrangères où il était dit que, dans la région d'Alexandrette, « les régions à majorité turque seront administrées, en général, par des fonctionnaires de race turque » et qu'il y sera « institué des écoles qui profiteront de toutes facilités pour le développement de la culture turque [2] ». Il avait même été convenu que l'on concéderait aux habitants du sandjak « la faculté d'adopter un pavillon spécial, contenant le drapeau turc ». Le traité de Lausanne, signé le 24 juillet 1923, les différentes conventions turco-syriennes de bon voisinage et de relations frontalières ont toujours reconnu, comme s'exprime M. de Caix « que le pays au sud de la frontière turque était la Syrie et non une dépendance plus ou moins vague de la France ». Dans le protocole de signature de l'une d'entre elles, daté du 30 mai 1926, on peut lire ces lignes explicites :

> Quelles que soient les mesures administratives à prendre ou le statut organique à établir en Syrie, il sera toujours tenu compte du régime spécial que l'accord d'Angora a institué pour la région d'Alexandrette.

Au reste, la situation a été nettement réglée et précisée par le « règlement organique du sandjak d'Alexandrette » qui fut promulgué le 14 mai 1930,

1. Jean Dargent, *article cité*. Les statistiques générales de l'article de M. Dargent sont quelque peu différentes de celles des autres auteurs que nous avons consultés. Elles aboutissent aux mêmes conclusions. Voir Robert de Caix, « Les conditions politiques du traité franco-syrien et l'Affaire d'Alexandrette, dans *Politique Etrangère*, n° 1, février 1937, p. 80 et une étude intitulée : « La question d'Alexandrette », dans *L'Europe Nouvelle*, n° 989, du 23 janvier 1937, p. 88.

2. *Recueil des Actes diplomatiques intéressant les Etats du Levant sous mandat français*. Paris, imprimerie Raoul Hugnin, 41, rue Davy et 47, rue des Apennins. On trouvera aussi l'essentiel des accords d'Angora dans le n° de février 1937 de *La Correspondance d'Orient*, p. 76.

sous le nº 3.112 par M. Ponsot, alors Haut Commissaire de la République Française en Syrie. Ce règlement, en 8 articles, fixe les pouvoirs spéciaux dont sont investis le Mutessarif et le Conseil administratif composé de neuf membres élus selon le mode de scrutin en vigueur dans l'Etat Syrien et de trois autres membres, choisis par le Chef de l'Etat sur une liste de propositions sur laquelle sont inscrits les Présidents des Chambres de Commerce et d'Agriculture et d'autres notables.

L'article 4 énumère les sources de recettes et de dépenses du budget, qui doit être préparé par le Mutessarif assisté de ses chefs de service et soumis, avant le 1er octobre de chaque année, au ministre des finances. Il est ensuite voté par le Conseil Administratif [1].

Ces dispositions ont été approuvées par la Société des Nations, dont la Turquie fait partie depuis le 18 juillet 1932 et jusqu'à ces derniers temps, la population du sandjak, y compris les Turcs, avait toujours paru fort satisfaite de son sort. Au point de vue scolaire, en particulier, un gros effort avait été entrepris sur lequel voici quelques renseignements d'un haut intérêt :

Un enseignement secondaire turc, toujours amélioré, a été donné au lycée d'Antioche, il a adopté la plupart des réformes décrétées par le gouvernement d'Ankara, y compris la transcription de la langue turque en caractères latins. Il a fourni nombre d'étudiants admis parmi les premiers dans les Facultés de Turquie. Au degré primaire, un effort analogue a été fait : les créations d'écoles semblent même avoir été plus nombreuses dans les centres turcs que dans les autres, puisque l'on compte, dans le sandjak 33 écoles publiques de langue turque sur un total de 65 et que les élèves des premières sont au nombre de 2.600 sur 5.000 pour l'ensemble. C'est une proportion supérieure à celle des Turcs dans le total de la population du sandjak [2].

Les intérêts culturels de la minorité turque n'ont donc pas été négligés Quelques erreurs administratives ont pu être commises, dans le choix par exemple, des fonctionnaires, mais la puissance mandataire a toujours fait son possible pour les corriger. En somme, le sandjak a vécu en paix depuis quinze ans.

Quoi qu'il en soit, c'est au lendemain même de la signature du traité franco-syrien, qui maintenait le sandjak d'Alexandrette sous la souveraineté du futur Etat syrien tout en lui conservant son régime administratif propre que la campagne de presse a commencé en Turquie contre les stipulations acceptées. Le traité est du 9 septembre. Dès le 12, paraissait dans le journal turc le *Tan*, un article où l'attention du lecteur était attirée sur la situation et les droits des Turcs de Syrie.

1. *Statut organique des Etats du Levant*, mprimerie Raoul Hugnin, Paris, 1930.
2. « La question d'Alexandrette », *Europe Nouvelle*, nº du 23 janvier 1937.

A propos de l'ensemble des rapports turco-syriens, le *Tan* s'exprimait ainsi :

> Ce qui donne un caractère spécial à ces rapports, c'est le fait qu'il existe en Syrie une masse turque assez compacte et consciente de ses devoirs envers la mère-patrie. Elle a le droit indiscutable de vivre dans le calme et le bien-être, de se développer au point de vue culturel et social et de conserver sa nationalité. Autant ce droit sera reconnu et respecté, autant les relations entre les deux pays voisins seront amicales et fécondes.

Ce texte ne contenait rien que de très raisonnable, mais dès le 24 septembre, le ton s'élevait et l'on pouvait lire, dans le *Tan*, les lignes suivantes qui sont déjà tout un programme et commencent à laisser percer l'une des causes du conflit proche d'éclater : l'antagonisme national et religieux entre l'élément turc et l'élément arabe, le premier, à cause de son évolution récente, s'estimant supérieur au second ; des imprudences de langage, comme celles qui ont effrayé les chrétiens et commises par des nationalistes syriens, ayant aussi alarmé l'opinion turque.

> Nous ne saurions abandonner, lisait-on dans le *Tan*, aux méthodes minoritaires d'une administration inférieure le sort de 250.000 Turcs, alors que nous savons de quelle façon la haute administration française a tenu ses promesses, concernant l'autonomie.
>
> Il est un seul point dont nous devons être reconnaissants à la délégation syrienne; c'est d'avoir dès le début parlé sans masque en nous disant quel sort sera réservé aux Turcs du sandjak.

La question ne fut officiellement soulevée par le gouvernement turc que le 26 septembre 1936, au cours d'une séance du Conseil de la Société des Nations. Ce jour-là, le Conseil avait à examiner le rapport de la Commission des Mandats sur sa vingt-neuvième session, qui se tint à Genève du 27 mai au 12 juin et dont nous avons parlé plus haut. M. Viénot, sous-secrétaire d'Etat aux Affaires Etrangères, qui représentait la France au Conseil et qui fut l'un des négociateurs du traité franco-syrien prit la parole pour dire que ce traité, dont il ne pouvait encore analyser toutes les clauses « par égard pour le Parlement syrien qui aura à en connaître, lorsqu'il aura été élu » comportait des dispositions « par lesquelles la Syrie s'engageait à garantir les autonomies existantes et à assurer l'égalité des droits des individus et de toutes les communautés ».

Le représentant de la Turquie, M. Rüstu Aras, fit alors remarquer que son gouvernement portait le plus vif intérêt à l'instauration d'un nouveau régime en Syrie « en raison de la proximité immédiate des territoires des deux pays et de l'existence d'une forte majorité turque dans la zone d'Alexandrette et d'Antioche ». Il émit aussi l'espoir « que la

France ne manquerait pas de faire bénéficier cette dernière contrée d'un traitement assurant à la population la faculté de régler elle-même ses affaires et resserrerait ainsi ses relations cordiales avec la Turquie ».

La réponse de M. Viénot à M. Rüstu Aras est importante. Il affirma que le traité « ménageait pleinement les droits dont se prévalait la Turquie » et ajouta que « les engagements que la France avait contractées envers la Turquie (par les accords de 1921, analysés plus haut et diverses conventions dites de bon voisinage), au sujet du sandjak d'Alexandrette seraient opposables à la Syrie, héritière de la puissance mandataire, dès que celle-ci aurait obtenu sa pleine indépendance [1] ».

Le 6 octobre, la sixième Commission de la XVIIe Assemblée examina, à son tour, les travaux de la Commission des Mandats. Le traité franco-syrien du 9 septembre revint alors sur le tapis. Après que M. Lange (Norvège) eut dit sa satisfaction de la nouvelle d'une prochaine émancipation de la Syrie, M. Sepahbodi, délégué de l'Iran, exprima son espoir que grâce au traité, « les droits de tous les éléments de la population, notamment des citoyens iraniens et de la communauté turque seront respectés ». M. Rüstu Aras fit naturellement écho à ces paroles et profita de l'occasion pour rappeller « la situation particulière de la population turque de la région d'Alexandrette, pour laquelle un régime spécial a été institué par des traités conclus entre la France et la Turquie ».

Par ailleurs, M. Rüstu Aras s'associa à une suggestion du délégué polonais, M. Komarnicki qui sous ses apparences anodines, peut mener loin. Il émît le vœu « que les pays se trouvant dans le voisinage immédiat d'un territoire sous mandat ou ayant un intérêt direct fondé sur des traités soient admis à assister aux travaux de la Commission des Mandats lorsque sont discutés des sujets les intéressant particulièrement ».

On saisit la portée pratique de la proposition. Elle ne tend à rien moins qu'à fournir à un pays comme la Turquie, par exemple, le moyen d'intervenir indirectement, lorsque la France, est appellée à rendre compte de sa gestion en Syrie devant la Commission des Mandats. C'est une application d'une thèse qui voudrait qu'un Etat puisse exercer, légalement, un droit de regard dans les affaires intérieures d'un autre Etat, lorsque ce dernier renferme une minorité de race ou de langue apparentée au premier. Ce système pourrait entraîner une foule d'abus et créer de perpétuelles difficultés. Il en entraîne et en crée déjà perpétuellement, devant le Conseil de la Société des Nations, à l'occasion des plaintes des minorités à l'égard de l'Etat auquel elles sont agrégées, lorsqu'elles ont pour avocat devant l'instance internationale l'Etat auquel elles sont apparentées.

1. *Résumé mensuel des travaux de la Société des Nations*. Volume XVI, n° 9, septembre 1936, p. 314 et 315.

M. Viénot, pour finir, et en réponse aux observations des délégués de l'Iran et de la Turquie reprit les explications qu'il avait fournies au Conseil, le 26 septembre, sur les garanties dont seraient dotés les sujets turcs du sandjak [1].

L'affaire, ce jour-là, n'alla pas plus loin. Elle fut toutefois évoquée clairement, mais de façon tout irénique et objective, dans le rapport que la sixième Commission de l'Assemblée présenta sur l'ensemble de la gestion mandataire et dont l'auteur était M. Munsters (Lettonie).

Pour ce qui est de la Syrie et du Liban, la Commission, dit ce rapport, a enregistré les desiderata du délégué de la Turquie, concernant le sort de la population de langue et de culture turques de la région d'Alexandrette, à l'occasion de la signature des préliminaires du traité franco-syrien. Le délégué de la France a fait part à la Commission des récents développements de la politique relative à la Syrie et au Liban et des perspectives d'émancipation du territoire, dans un délai rapproché : il a donné l'assurance que les droits des minorités seraient sauvegardés. En ce qui concerne le régime, tant présent que futur du sandjak d'Alexandrette, il a rappellé les déclarations de la puissance mandataire à la séance tenue le 26 septembre 1936 par le Conseil, relative à l'application des accords franco-turcs en vigueur. Il estime que c'est dans le cadre de ces accords que doit se maintenir tout échange de vues que le gouvernement turc désirerait engager à ce sujet : il se propose d'inviter le gouvernement syrien à s'associer aux pourparlers envisagés [2].

Il semble bien que ce soient les déclarations faites à leur passage à Istanbul, le 23 septembre, par les délégués syriens qui revenaient de Paris où ils avaient traité avec le gouvernement français qui déclanchèrent, en Turquie, la campagne de presse contre le traité qui n'était pas encore publié. Le 24 septembre, le *Djumbouriel*, journal turc dont un rédacteur avait interrogé le chef de la délégation syrienne Hachim Al-Atassi, écrivait : « Nous sommes obligés de déclarer que les paroles des délégués syriens au sujet d'Alexandrette et de son hinterland sont inexplicites ».

Puis, le ton de ce journal et de plusieurs autres monta, pendant que M. Viénot s'expliquait à Genève avec M. Rüstu Aras, ce qui fit, semble-t-il, bonne impression dans les milieux turcs.

Le 1er novembre, rentrée du Parlement turc. Kemal Ataturk prend la parole, pour dire, dans son discours d'ouverture, entre autres choses, qu'il est une question à laquelle chaque turc doit penser jour et nuit, le sort de la région d'Antioche et d'Alexandrette, région turque à laquelle la Turquie doit être fermement attachée.

1. *Journal de la Dix-Septième Session de l'Assemblée*, nº 15, mercredi 7 octobre 1936, p. 145.

2. « Mandats. Rapport présenté par la sixième Commission à l'Assemblée », nº *Officiel* A. 69, 1936, VI, 8 octobre 1936.

A cette date du 1er novembre, le gouvernement turc avait accompli déjà l'acte décisif. Le 9 octobre, au lendemain même de l'échange de vues qui s'était produit à la sixième Commission de l'Assemblée,

le gouvernement turc avait proposé au gouvernement français de détacher du territoire syrien le sandjak autonome d'Alexandrette pour le constituer en Etat indépendant avec lequel le gouvernement français eut négocié un traité analogue à ceux qu'il venait de conclure avec les gouvernements de la Syrie et du Liban. Le gouvernement français avait estimé cette proposition incompatible avec les termes du mandat à lui confié sur la Syrie et n'avait pas jugé possible d'engager avec la Turquie la négociation d'un accord sur cette base [1].

Nous voici au point central du litige entre la Turquie et la France. La Turquie n'a officiellement demandé ni une révision des traités, ni une annexion du sandjak ; elle a revendiqué, pour le sandjak une autonomie analogue à celle dont jouissent, par traité, le Liban et la Syrie. Cette autonomie aurait été consacrée par un traité franco-turc. Nous possédons, sur la thèse turque un « énoncé des principes généraux pour servir de base à la conclusion d'un traité franco-turc relatif au sandjak ». Il est daté du 11 janvier 1937 et s'ouvre par un article premier ainsi conçu :

La Syrie, le Liban et le Sandjak forment trois Etats confédérés.

Chaque état, dit ensuite l'article 2, garde sa souveraineté pleine et entière sous la réserve de compétence laissée à la Confédération dans les affaires communes.

L'article 8 demandait que le sandjak fut mis en état de neutralité perpétuelle non armée, qu'aucun service militaire obligatoire ne put y être institué, aucun ouvrage militaire construit, aucun armement autre que ceux nécessaires pour la sécurité intérieure introduit [2].

Faute de pouvoir donner un historique détaillé de toute l'affaire, qui nous entraînerait trop loin, laissant de côté, par conséquent, l'agitation dont le sandjak fut le théâtre et d'autres incidents, négligeant même la séance mouvementée du Parlement turc qui eut lieu le 27 novembre 1936, nous irons droit à l'essentiel.

Le 8 décembre, le gouvernement turc, s'appuyant sur l'article 11 du Pacte demandait à Genève l'inscription à l'ordre du jour du Conseil « d'un litige survenu entre la Turquie et la France et relatif au sort du sandjak d'Alexandrette et d'Antioche, conditionnellement cédé par la Turquie, en vertu des traités de 1921 et de 1923 », c'est-à-dire des accords d'Angora et du traité de Lausanne. L'article 11 invoqué précise, dans son second paragraphe, que « tout membre de la Société a le droit, à titre amical,

1. *Résumé mensuel*, volume XVI, n° 12, décembre 1936, p. 424.
2. Voir le texte de ce document dans le n° de février 1937 de la *Correspondance d'Orient*.

d'appeler l'attention de l'Assemblée et du Conseil sur toute circonstance de nature à affecter les relations internationales et qui menace, par suite, de troubler la paix ou la bonne entente entre nations, d'où la paix dépend ».

Le 10 décembre, la France fit savoir qu'elle acceptait l'inscription à l'ordre du jour du Conseil demandée par la Turquie, mais qu'elle contestait que l'affaire constituât un litige franco-turc. Dans cette réponse, toute la thèse de la France est incluse. Elle précisait en effet qu' :

> il s'agissait seulement d'une opposition entre une demande présentée par le gouvernement turc (la création d'un Etat du sandjak souverain comme le Liban ou la Syrie) et la doctrine du mandat telle que la France l'avait jusqu'ici appliquée au Levant, conformément aux directives du Conseil et de la Commission des Mandats.

La question vint le 14 devant le Conseil. M. Rüstu Aras, sans plaider l'affaire au fond, insista surtout d'abord, pour que des mesures conservatoires fussent prises, afin que le calme ne fut pas troublé à Alexandrette où il n'était maintenu selon lui que par la force des baïonnettes. Il expliqua que :

> pour permettre au Conseil de procéder à une étude objective et d'arriver à une solution équitable, il était nécessaire que la Société des Nations prit en mains, provisoirement, la destinée du sandjak, qui, les troupes syriennes et françaises retirées, serait occupé par un petit détachement de gendarmerie neutre sous la direction d'un commissaire de la Société des Nations.

Le 15 décembre, M. Viénot répondit au délégué turc avec beaucoup de modération. Il rappela que le traité du 9 septembre n'entrerait en vigueur qu'une fois ratifié par les deux parlements syrien et français, et à la fin du mandat, que, d'ici là, le gouvernement turc pourrait s'adresser à la Commission des Mandats, quand elle aurait à l'examiner pour avis, qu'il pourrait encore intervenir lorsque l'Assemblée statuerait sur l'admission de la Syrie.

Le gouvernement français, ajouta M. Viénot, était prêt à discuter avec le gouvernement turc sur l'aménagement du régime intérieur du sandjak, mais dans le cadre de l'Etat syrien et non pour l'ériger en Etat souverain.

> La France, dit-il, ne pouvait envisager une mesure de ce genre, incompatible avec la charte du mandat qui lui avait été confié sur la Syrie et dont l'article 4 donnait à la puissance mandataire la charge de garantir la Syrie contre toute perte de territoire.

Dans l'acte du Mandat pour la Syrie et le Liban du 24 juillet 1922, il n'est en effet question que de la Syrie et du Liban. Aucun autre territoire

n'est nommé. Le bref article 4, invoqué par M. Viénot est d'ailleurs ainsi libellé :

> Le mandataire garantit la Syrie et le Liban contre toute perte ou prise à bail de tout ou partie des territoires et contre l'établissement de tout contrôle d'une puissance étrangère [1].

Mais le gouvernement turc, pour établir sa thèse, prétendait que quand il avait traité avec la France, ce n'était pas en tant qu'elle était mandataire pour la Syrie, mais en tant que puissance occupante de territoires ayant appartenu à la Turquie. Il n'avait donc jamais admis que le sandjak fut un territoire syrien. Or, comme l'a fait remarquer l'auteur anonyme de l'article intitulé *La question d'Alexandrette*, publié dans l'*Europe Nouvelle* du 23 janvier 1937, « c'est avec la Syrie, expressément nommée, que l'accord de 1921 détermine une frontière. La Syrie apparaît plusieurs fois dans ce texte et encore dans les dispositions du traité de Lausanne de 1923, qui le confirment [2] ». C'est comme tutrice de la Syrie que la France a toujours agi.

M. Viénot se refusa, enfin, au retrait du territoire des troupes françaises et syriennes, mais il accepta l'envoi d'observateurs, dont le rôle, avec l'assentiment des deux gouvernements, fut précisé, le 16 décembre, par le rapporteur désigné par le Conseil, M. Sandler (Suède). Pour conclure, l'examen du fond de la question, c'est-à-dire du caractère et des limites du mandat fut renvoyé à la session ordinaire du Conseil de janvier 1937. La mission de trois observateurs vit sa tâche ainsi définie : « Observer, de manière à pouvoir, le cas échéant, renseigner le Conseil [3] ».

M. Rüstu Aras, au cours d'un séjour qu'il fit à Paris reprit sans résultat, les entretiens avec M. Viénot. Le 24 décembre, il fallut les suspendre, au grand mécontentement de la presse turque, dont l'un des organes, le *Kouroun* écrivait que la France « n'a pas fait le moindre pas pour arriver à une solution ».

Le 18 janvier, à la veille de la nouvelle session du Conseil, une consultation fort adroite fut donnée par M. Léon Blum. Celui-ci commençait par reconnaître que sur le plan juridique où s'était placée la France, soutenant qu'elle n'avait traité avec la Turquie que comme puissance mandataire et non pour son compte, « la conciliation était difficile ». Mais, ajoutait-il, on pouvait admettre que le Conseil de la Société des Nations, recherchât, « aux termes de l'article 11, la solution d'un désaccord d'ordre politique entre deux Etats membres de la Société et également attachés à elle ».

1. *Recueil de textes de droit international public*, p. 615.
2. *Europe Nouvelle*, nº du 23 janvier 1937, p. 89.
3. *Résumé mensuel*, vol. XVI, nº 12, décembre 1936.

Distinguant ensuite entre « le statut définitif du sandjak, à partir du moment où le traité franco-syrien sera entré en vigueur et le régime transitoire », M. Léon Blum proposait, pour ce statut définitif, « la création d'un régime spécial avec un Haut Commissaire de la Société des Nations qui devrait être tout naturellement un Français ». Quant au régime transitoire, il pourrait être combiné de façon « à préparer le régime définitif, c'est-à-dire à faire apparaître, dès à présent, le sandjak comme une entité distincte ».

L'idée de M. Léon Blum, dans cette lettre, était que la Société des Nations, au nom de laquelle la puissance mandataire avait traité avec la Turquie en 1921, restait, elle-même, après le départ de ladite puissance, engagée vis-à-vis de la Turquie. Par là, la présence de son Haut Commissaire, dans le régime définitif du sandjak se justifiait [1].

Cette lettre était la porte ouverte à la conciliation, à condition qu'on ne demandât pas au Conseil de la Société des Nations de trancher le fond même du litige.

C'est dans ces conditions que les conversations reprirent à Genève le 20 janvier, pour aboutir le 28 à un compromis dont les grandes lignes sont les suivantes :

Il n'est plus question de Confédération. Le sandjak fait partie de la Syrie, mais il constitue une entité distincte, jouissant de la pleine indépendance pour ses affaires intérieures. Le turc est langue officielle, concurremment avec l'arabe. Les affaires internationales, les douanes, la monnaie, sont de la compétence de la Syrie, mais avec un droit de regard des délégués du sandjak. Le statut est placé sous le contrôle de la Société des Nations qui l'exercera par le moyen d'un haut commissaire qu'elle choisira et qui sera toujours un Français. La France et la Turquie concluront un traité dans lequel elles stipuleront les formes dans lesquelles elles garantiront l'intégrité territoriale du sandjak. Le sandjak n'a pas d'armée : il sera démilitarisé. Enfin, une clause du statut spécifiera les avantages économiques accordés à la Turquie dans le port d'Alexandrette [2].

Cette solution acceptée par le Conseil enregistrant l'accord des intéressés, il restait à la mettre en œuvre. C'est la tâche à laquelle s'est attaqué un Comité chargé d'élaborer le statut et la loi fondamentale du sandjak. Il a commencé de se réunir le 25 février. La présidence en a été confiée à M. Maurice Bourquin, belge, professeur à l'Université de Genève. La France y est représentée par M. Robert de Caix, ancien secrétaire général du Haut Commissariat de la République Française en Syrie,

1. Voici le texte de la lettre de M. Léon Blum dans le n° de février 1937 de la *Correspondance d'Orient.*

2. Henri FONTANIER, « Le Conflit d'Alexandrette », *Correspondance d'Orient*, n° de février 1937. On trouvera dans ce même numéro le communiqué du Conseil de la Société des Nations sur la solution adoptée et le rapport du représentant de la Suède.

assisté de M. Hubert, jurisconsulte au Quai d'Orsay et de M. Durieux, du Haut Commissariat de Beyrouth.

Ce Comité, quand il aura terminé son œuvre, n'aura-t-il qu'à la faire adopter par le Conseil de la Société des Nations, pour que l'affaire soit classée ? Il serait bien imprudent de le prétendre. Au mécontentement turc apaisé par le compromis que nous venons d'analyser, a succédé un mécontentement syrien dont on trouve trace dans les correspondances de Syrie adressées aux journaux français. Le compromis, écrivait-on au *Temps*, en février, a été « accueilli en Syrie par un mouvement d'indignation générale [1] ».

« Les nationalistes, disons plutôt tous les Syriens, explique dans *La Croix*, M. Damien Ramia, y compris les Druzes et les Alaouites, autonomes à l'intérieur de leur territoire, refusent d'adhérer au compromis de la Société des Nations. » Le même correspondant ajoute que l'événement a amené un rapprochement entre les deux Républiques indépendantes qui se sont senties menacées par les prétentions du gouvernement turc [2].

L'affaire d'Alexandrette peut être considérée comme un épisode de l'antagonisme entre le monde arabe et le monde turc, entre deux mondes musulmans, par conséquent, dont l'un, le turc, s'est laïcisé, dont l'autre, l'arabe, évolue vers plus de maturité politique et prend conscience de lui-même, à travers ce Proche Orient qui se transforme avec une étonnante rapidité. Il y aurait beaucoup à dire sur ce thème. Retenons, tout au moins, l'indication.

Le Traité franco-libanais

Venons-en, pour finir, au traité franco-libanais. Il fut signé, on le sait, le 13 novembre 1936 et les négociations qui se poursuivirent à son sujet se déroulèrent sans notables incidents. Elles eurent lieu dans une atmosphère sereine et apaisée bien différente de celle qui régna, à certains jours, durant la discussion du traité franco-syrien et sur laquelle nous n'avons pas cru devoir insister [3].

Nous soulignerons d'abord un fait peu connu : l'existence, en juin 1936, parmi les Libanais, d'une fraction d'opinion qui, prévoyant l'éventualité de la levée du mandat et éprouvant de ce fait quelque inquiétude, aurait souhaité voir « substituer au régime du mandat, essentiellement précaire, un régime de franche annexion ». « Pourquoi, nous écrivait-on, à cette époque, de Beyrouth, ne ferait-on pas du Liban un département français ?

1. *Temps*, « Après les décisions de Genève », 23 février 1937.
2. « En Syrie et au Liban. La mise en vigueur des Traités », *Croix*, n° du 26 février 1937
3. On trouvera le texte du Traité dans le n° de décembre 1936 de la *Correspondance d'Orient* et dans le n° 48 de *L'Europe Nouvelle Documentaire*, supplément au n° 981 de *l'Europe Nouvelle* du 28 novembre 1936.

Ce serait la meilleure forme d'indépendance pour les Libanais qui risqueraient moins ainsi de se laisser envahir par les nations musulmanes. »

Cette solution, qui eut été contraire au mandat, qui ne prévoit pas d'annexion, n'était pas recevable. Il fallait passer, pour le Liban comme pour la Syrie, par la période du traité d'alliance et d'amitié, quitte à faire celles-ci aussi étroites et confiantes que possible. C'est en somme ce que l'on a fait.

Mais au mois de juin 1936, un autre problème, très grave se trouva soulevé. La délégation syrienne, qui négociait à Paris aurait voulu englober presque tout le Liban dans l'unité syrienne. Elle réclamait, en particulier, le port de Saïda et prétendait que le Liban devait être ramené à ses frontières de 1860. L'alerte fut vive à Beyrouth et dans l'entourage du patriarche maronite Arida. Les journaux rapportèrent à l'époque, que l'Archevêque maronite de Beyrouth, Mgr Ignace Mobarak, venu à Paris pour assister aux fêtes jubilaires de l'Association Catholique de la Jeunesse Française, en avait profité pour se rendre au Quai d'Orsay et pour voir également M. Léon Blum ainsi que le Président de la République, M. Albert Lebrun [1]

Mgr Arida envoya au Quai d'Orsay une dépêche de protestation contre les agissements des délégués syriens à Paris et le président de la République Libanaise, M. Eddé, fit de même. L'un et l'autre et avec eux M. Toufic Aouad, président de l'unité libanaise pouvaient à bon droit s'appuyer sur les engagements antérieurs de la France.

Dès le 10 novembre 1919, le président Clemenceau, comprenant qu'il était impossible d'en revenir au Liban de « la montagne », sans accès à la mer et sans débouché dans la plaine, avait écrit au patriarche Hoyek :

> La France tiendra le plus grand compte, dans la délimitation du Liban, de la nécessité de réserver à la Montagne les territoires de la plaine et l'accès à la mer indispensables à sa prospérité [2].

La France fit ce qu'elle avait promis. Le 24 avril 1920, M. Millerand, président de la République annonçait au Président de la deuxième délégation libanaise la restauration du Grand Liban dans ses frontières naturelles. Les frontières du Nord étaient fixées au Djebel Akkar et celles du Sud aux confins de la Palestine. Le 31 août 1920, le général Gouraud, Haut Commissaire, constituait l'Etat du Grand-Liban, restituant ainsi au Liban ses limites naturelles « telles qu'elles ont été définies par ses représentants et réclamées par les vœux unanimes de ses populations ».

Il y avait lieu de faire état aussi de la correspondance échangée en janvier et février 1923 entre Mgr Hoyek et M. Robert de Caix, haut

1. Voir *La Croix*, n° du 7 juillet 1936, article de Damien Ramia.
2. Texte cité dans le n° de juillet 1936 de la *Correspondance d'Orient*.

commissaire par intérim, où se trouvait confirmée « la volonté inébranlable de la France » de maintenir l'intégrité territoriale libanaise [1].

La ténacité libanaise eut sa récompense. Le 20 juin 1936, M. Viénot écrivait à M. Emile Eddé une lettre où les Libanais devaient trouver tous leurs apaisements, en même temps qu'elle coupait court à toute nouvelle insistance de la part des délégués syriens. En voici le passage essentiel :

Je tiens à donner à Votre Excellence l'assurance que le gouvernement français, actuellement engagé dans la préparation d'un traité franco-syrien dont il espère la conclusion prochaine, ne perd pas de vue les droits du Liban à un traitement analogue à celui dont bénéficiera l'Etat voisin. L'article premier de la charte du mandat donne en effet à la Syrie et au Liban pareille vocation à l'indépendance. Cette indépendance doit, dans l'un et l'autre cas, être entourée des mêmes garanties internationales. Au nombre de ces garanties figure celle du statut territorial actuel de ces Etats, qui, pour le Liban, a été défini ld 31 août 1920 [2].

Ainsi donc, c'est avec le Liban délimité par le général Gouraud, non avec le Liban de 1860, comme l'auraient voulu les Syriens que la France entendait traiter, donnant ainsi la preuve, comme l'écrivait *La Correspondance d'Orient* « que l'esprit de conciliation manifesté à l'égard des revendications syriennes ne peut nuire en aucune façon aux droits et aux intérêts du Liban ».

C'est dans ces conditions et sur ces assurances que le traité fut négocié et établi. Il est calqué sur le traité franco-syrien et il en diffère peu. Il comprend neuf articles, une convention militaire en sept articles, huit échanges de lettres et quatre protocoles.

Dans le traité lui-même, on peut relever une différence de rédaction à l'article 2 et quelques modifications dans les clauses, à l'article 6.

L'article 2 stipule, dans les deux traités, qu' « en toute matière de politique étrangère, de nature à affecter leurs intérêts communs, les deux gouvernements conviennent de se consulter pleinement et sans réserves ».

Le traité franco-syrien ajoute :

Au regard des puissances étrangères, ils s'engagent à adopter une attitude conforme à leur alliance, et à éviter toute action de nature à compromettre leurs relations avec les autres puissances.

Dans le traité franco-libanais, nous lisons :

Chacune des Hautes Parties contractantes s'engage à ne pas adopter à l'égard des Etats tiers d'attitude incompatible avec l'alliance et à s'abstenir de tout accord incompatible avec le présent traité.

1. Pour ces documents, voir dans *La Croix* du 10 juillet 1936, l'article intitulé : « La situation au Liban ».
2. *Correspondance d'Orient*, juillet 1936, p. 298.

Le texte franco-syrien a donc un caractère positif que l'on ne relève pas dans le texte franco-libanais. Substantiellement, avec cette nuance, l'idée est la même.

L'article 6 précise la durée du traité. Elle sera de 25 ans, dit le texte franco-syrien. Le texte franco-libanais dit la même chose, avec cette addition : il sera « renouvelable par tacite reconduction pour une égale durée ».

Dans le troisième paragraphe de ce même article 6, le texte franco-syrien dit :

Les négociations pour le renouvellement ou la modification du traité seront ouvertes si, à partir de la vingtième année de son application, un des deux gouvernements le demande.

Même clause dans le traité franco-libanais, avec ce changement : « si, à partir de la vingt-quatrième année, etc... »

Ces comparaisons de texte, en ce qui regarde l'article 6, donnent à penser qu'il y a eu, entre le Liban et la France volonté de se lier très étroitement, plus étroitement même que ne s'étaient liées la France et la Syrie. On peut trouver dans ce fait une preuve, de la part du Liban, d'une confiance plus large envers la France que celle dont avait fait montre la Syrie, très férue d'indépendance.

Les différences que nous allons rencontrer dans la comparaison des conventions militaires sont importantes.

La première a trait aux effectifs de l'armée libanaise, qui doit « comprendre au minimum, une brigade mixte et ses services » tandis que l'armée syrienne sera forte « d'une division d'infanterie, d'une brigade de cavalerie, et des services correspondants ». Ceci paraît conforme au chiffre de la population : 860.000 habitants, dans l'Etat du Liban, près de 2 millions, dans l'Etat de Syrie.

Au paragraphe *b* de l'article 3, relatif à l'instruction militaire, il est stipulé dans les deux textes :

l'envoi dans les écoles, centres d'instructions et corps de troupes français et à bord des bâtiments de guerre français de tout le personnel des forces armées que le gouvernement aura jugé nécessaire de faire instruire au dehors.

La convention franco-libanaise s'arrête là. La convention franco-syrienne ajoute :

étant entendu toutefois que le gouvernement syrien conserverait la liberté d'envoyer dans quelque autre pays les membres de ce personnel que les écoles et centres d'instruction français précités ne seraient pas en mesure d'accueillir.

Mais la grosse différence, entre les deux instruments diplomatiques se rencontre à l'article 5. Cet article, dans la convention franco-syrienne prévoit la mise à la disposition de la France par la Syrie de deux bases aériennes et le maintien de troupes françaises au Djebel-Druze et chez les Alaouites, pour une durée de cinq ans. La convention franco-libanaise va beaucoup plus loin, elle stipule ceci :

En vue de répondre aux dispositions du deuxième alinéa de l'article 5 du traité, le gouvernement français s'engage à maintenir sur le territoire libanais, jusqu'à nouvel accord des Hautes Parties contractantes, des éléments des forces françaises de l'armée de terre, de l'air et de la marine stationnées au Levant.

Il restera donc dans l'Etat du Liban, jusqu'à nouvel ordre, des garnisons françaises, étant entendu, toutefois, que leur présence « ne constitue pas une occupation et ne porte pas atteinte aux droits souverains du Liban. »

Le deuxième alinéa de l'article 5 du traité auquel il est fait allusion, à l'article 5 de la convention militaire est celui qui enregistre l'acceptation du gouvernement français de prêter son concours soit à la Syrie, soit au Liban, pour la durée du traité, en vue d'assurer leur défense. Dans le traité franco-syrien, il n'est question que de « concours militaires » sans autre précision. Dans le traité franco-libanais, il est écrit : « concours militaire, aérien et naval ».

On s'est généralement réjoui, au Liban et en France, de cet article 5 de la convention militaire franco-libanaise. Il offre de sérieuses garanties au Liban pour sa sécurité, il met à sa disposition des moyens de défense, voire, s'il le faut, de police, dont à tout prendre, la Syrie voisine pourrait bénéficier à son tour. Il est un témoignage de la mutuelle confiance franco-libanaise.

Il y a, à la suite de la convention militaire franco-libanaise, un échange de lettres n° 4 qui n'existe pas dans l'autre document et qui est un trait nouveau de cette mutuelle confiance. Le Président de la République libanaise y déclare :

En attendant l'entrée en vigueur du présent traité..., le gouvernement libanais désireux d'établir une liaison plus étroite entre les émigrés libanais et la métropole demande au gouvernement français son accord sur la création de postes d'attachés libanais auprès des représentants diplomatiques et consulaires de la République française, dans les villes où les intérêts libanais justifient cette mesure.

Quand on sait l'importance de l'émigration libanaise, notamment en Amérique du Sud et certains dangers qu'elle entraîne, on apprécie la valeur de cet échange de lettres n° 4 dont il est à souhaiter qu'il aura, au

point de vue national libanais et même au point de vue religieux, d'heureux effets.

Nous ferons enfin mention d'un échange de lettres n° 8 *bis*, dans lequel le Président de la République libanaise promet l'unification du régime fiscal dans l'Etat libanais, avant l'entrée en vigueur du traité ainsi que la mise en œuvre de tout un programme de réformes administratives.

Répondant au message de M. Viénot, le jour de la signature, M. Emile Eddé, a traduit la satisfaction du peuple libanais, dont les députés, à la Chambre ont approuvé le traité à l'unanimité, le 17 novembre 1936, exception faite du député de Tripoli, absent. Il s'est exprimé en ces termes :

> La véritable alliance, elle, a ses racines les plus profondes dans nos cœurs. En dehors et au delà des accords juridiques qui expriment les nécessités d'un moment ou d'une époque, il y a, entre Français et Libanais, un pacte moral et sentimental auquel ne peuvent être assignées de limites ni dans l'espace, ni dans la durée. L'amitié franco-libanaise ne peut être que perpétuelle [1].

Nous arrêterons là cette étude, faute de pouvoir la poursuivre plus loin. La situation intérieure actuelle de l'Etat de Syrie et de l'Etat du Liban, reste, au moins pour le moment, hors de notre sujet. Ce que nous avons voulu mettre en lumière, c'est le contenu des textes sur lesquels la France, la Syrie, le Liban, se sont mis d'accord, en vue de procéder, l'heure venue, à la levée du mandat confié à la France par la Société des Nations. Ces textes, la Commission des Mandats aura à en connaître, pour avis à donner au Conseil et à l'Assemblée. Nous avons insisté plus haut sur les dispositions des commissaires à leur égard, en ce qui regarde les mesures prises pour assurer la sauvegarde des droits des minorités. Nous avons montré aussi en quoi avait exactement consisté le litige d'Alexandrette, entre la Turquie et la Syrie. Il a porté, au fond, sur la question de savoir si le mandat confié à la France sur la Syrie et le Liban englobait le sandjak d'Alexandrette, ce que l'on affirmait à Paris, ce que l'on niait à Ankara. Le Conseil ne l'a pas tranché, il s'est borné à enregistrer un compromis entre les parties en cause, acquis, en partie, grâce aux bons offices de l'Angleterre.

Dernier trait à souligner : l'Etat du Liban, où les catholiques jouent un rôle de premier plan, sera demain un Etat indépendant de plein exercice. Il ne dépend que de la sagesse de ses habitants d'y donner l'exemple de la maturité politique. L'expérience qui commence pour cet Etat ne saurait laisser indifférents les catholiques. Au reste, dans tout ce Proche-Orient, nos missions ont accumulé les efforts, les sacrifices, les

1. *Correspondance d'Orient*, n° de décembre 1936, p. 533.

entreprises généreuses. Il est à souhaiter que le nouveau régime qui s'y prépare, loin de leur être préjudiciable, leur ouvre la voie vers un avenir meilleur, vers de beaux résultats d'apostolat civilisateur, social, moral et religieux.

Il ne faut pas, toutefois, que le fanatisme panarabe ou l'antagonisme turco-arabe, fasse des ruines, là où toutes choses sont prêtes pour un fécond labeur d'édification. Nous n'avons pu que souligner au passage les signes politiques de la transformation des esprits, dans tous les pays dont nous avons parlé, au cours de cette étude. Pour qu'elle fut moins incomplète, il nous aurait fallu même aborder la question de la répercussion du traité anglo-égyptien du mois d'août 1936, sur la condition juridique des communautés et des missions catholiques en Egypte. Nous ne l'avons pu faire, la question des capitulations, d'ailleurs, n'est pas encore réglée, au moment où nous achevons cet article. Nous ne faisons qu'indiquer d'un mot qu'elle est posée parce que dans les changements qui se préparent, il y a lieu de voir aussi un signe de ce mouvement profond qui soulève le monde arabe musulman et dont on ne saurait dire encore avec certitude si les missions catholiques auront entièrement à s'en louer ou si elles auront à en souffrir.

Il reste que la Société des Nations ou si l'on aime mieux, la communauté des puissances civilisées, fait un effort pour introduire dans le Proche-Orient, l'habitude du support mutuel et de la collaboration entre des peuples de religion, de langue et de race différentes. Si elle y réussit, elle aura augmenté, dans cette partie du monde, les chances de stabilité et de paix.

E. Beaupin,
Directeur du Comité Catholique des Amitiés Françaises.

BIBLIOGRAPHIE

Mgr Bros. *L'Ethnologie religieuse.* 301 pages. Bloud et Gay, Paris.

Mgr Bros nous donne une nouvelle édition, quelque peu augmentée, 301 pages au lieu de 279, de son Cours sur la Méthode d'Ethnologie religieuse, donné en 1922 à l'Institut Catholique de Paris, et publié l'année suivante.

Le volume s'est enrichi d'une table onomastique qui nous permet au premier coup d'œil de voir l'importance que l'auteur attribue aux différentes méthodes prônées par les ethnologues les plus marquants.

La première place revient au Père W. Schmidt avec 57 références. C'est sa méthode, empruntée à Graebner, que l'auteur préconise. Cette méthode commence par classer les différentes civilisations en cycles culturels plus ou moins développés suivant leur degré de primitivité ou plutôt d'ancienneté, avant de déclarer quel devait être le premier stade religieux de l'humanité. Mgr Bros admet que l'homme a commencé par le monothéisme.

Il combat donc avec raison le sociologisme de Durkheim et de Mauss, cités respectivement 40 et 15 fois, qui font remonter l'origine des idées religieuses à des états de transport de l'homme réuni en société, dans des circonstances solennelles ; le totémisme de Frazer, cité 19 fois ; et l'animisme de Tylor, dont le nom revient 35 fois, le premier plaçant l'origine de la religion dans la croyance au totem, et le second dans l'illusion qui lui fait prêter aux êtres extérieurs et à lui-même une âme subtile, invisible et indépendante des corps.

La méthode comparative inaugurée au XVIIIe siècle par le P. Lafitau, 27 fois cité, qui consiste à éclairer les croyances de l'antiquité par les mœurs des sauvages modernes, est grandement louangée ; sans que soit pour cela blâmé le P. Charlevoix, de la même époque, cité 18 fois, lequel estime que les mœurs des sauvages sont très changeantes, et que cette comparaison est illusoire.

Avec raison sans doute, Mgr Bros estime que les siècles qui séparent les primitifs actuels du premier homme sont en nombre trop considérable, et trop nombreuses les influences de toutes sortes qu'ils ont dû subir au cours de mille péripéties, pour que l'on puisse scientifiquement conclure de l'état d'esprit des uns, à l'état d'esprit de l'autre.

Il reste toutefois que les hommes dont la civilisation paraît la plus élémentaire sont partisans du monothéisme, et cela doit suffire pour nier que cette croyance soit un aboutissement plutôt qu'un point de départ.

Mgr Bros reste toujours dans le monde des idées et effleure à peine le domaine des faits. On est surpris de voir plusieurs fois réunis sous le nom de primitifs les Pygmées, les Fangs et les Bantous, car les Fangs sont des Bantous, et ceux-ci ont une civilisation supérieure à celle des Pygmées. C. Tastevin.

Georges Bruel. *La France équatoriale africaine : le pays, les habitants, la colonisation, les pouvoirs publics.* Préface de M. le général Georges Perrier. Paris, Larose, 1935. 560 pages, grand in-8°.

C'est l'intérêt de ce livre, écrit par un administrateur en chef honoraire des colonies, d'être, dans toute la force du terme, un livre vécu. M. Georges Bruel a passé sa vie dans la France équatoriale ; il l'a explorée ; il fut chargé par Martial

Merlin, dès avant la Grande Guerre, d'écrire un premier livre sur le pays qui lui était familier, et volontiers dirions-nous que nul ne le connaissait mieux que lui. L'œuvre nouvelle que M. Bruel présente au public condense une longue expérience ; et dans ce magnifique volume on apprendra, sur la France équatoriale, tout ce que l'on a besoin de savoir.

Ceux qu'intéressent les questions missionnaires aimeront à constater les pronostics qu'émet M. Bruel au sujet de l'avenir religieux de l'Afrique. Il a foi dans le développement des clergés indigènes : « L'expérience de nombreuses années, écrit-il, a démontré qu'il était possible d'avoir de bons prêtres indigènes, lorsqu'ils sont bien encadrés et non livrés à eux-mêmes. » Il constate que » l'influence des conversions est déjà considérable sur les mentalités, les mœurs et l'organisation sociale des indigènes, notamment au point de vue de la constitution de la famille. » Et M. Bruel va jusqu'à déclarer : « Rien n'interdit d'espérer que d'ici cinquante ans ou un siècle, tout le pays situé au sud du 10° de latitude nord, sera devenu presque exclusivement chrétien. »

La formule est générale : elle vise les missions protestantes non moins que les missions catholiques ; mais du moins atteste-t-elle que l'un des hommes qui sont le plus versés dans la connaissance du monde africain a pleine confiance dans l'établissement rapide d'une civilisation chrétienne en Afrique équatoriale.

Georges Goyau.

Joseph Christen, S. C. J., *Mambela et Anyoto*. Louvain. Scolasticat des Prêtres du Sacré-Cœur, 1936. Plaquette de 54 pages, sans indication de prix.

Le Père Joseph Christen, missionnaire dans le district de Stanleyville, au Congo belge, nous décrit en cette brochure les cérémonies d'initiation, *Mambela*, et leurs rites connexes, religieux et profanes, dans la tribu des Wabali dont il assure l'évangélisation. L'initiation est secrète et interdite aux femmes. On ne laisse approcher les Européens qu'à des initiations de parade, pures exhibitions de rites accessoires destinés à donner le change. L'enfant est éloigné du village et est conduit à la virilité tribale par différentes cérémonies et épreuves : danses, flagellations, cérémonies symboliques, incisions censées faites par les toucans, oiseaux sacrés des Wabali, imposition d'un nom nouveau, etc... Le tout se termine par la rentrée au village avec danses et festins. Le Père a joint à son étude sur l'initiation un travail sur l'*Anyoto*, ou l'homme léopard. Ces individus sont en réalité des assassins professionnels, hommes de main aux ordres d'une Société secrète dont ils ne sont que des membres subalternes. Tout cela est parfaitement classique, sans aucune originalité ethnographique. Le Père se pose la question de savoir s'il existe un lien de dépendance entre les deux affaires. La chose ne fait, dans le temps, aucun doute, bien qu'il puisse s'être produit des dissociations locales. L'initiation est la porte d'entrée normale de la Société secrète des hommes. Cette société comprend généralement des grades auxquels il faut accéder par des paiements. Ici le sang est une étape. Car les exécutions qui nous font frémir ne sont probablement, dans l'esprit des indigènes, que des opérations de police à quoi s'ajoute un besoin de faire craindre et respecter la Société. La question intéresse directement la missiologie lorsque le Père se demande quelle est l'attitude à prendre en pareil cas. La question est très délicate. Cette Société exige et aboutit à des horreurs, — immoralité, assassinats, etc... — absolument répréhensibles du point de vue de la loi naturelle et de la conscience chrétienne. Et par là elle doit être supprimée. Par ailleurs, toute la vie sociale de la population gravite autour d'elle. Supprimez-la, et vous verrez une partie notable de l'ossature de la vie

indigène disparaître. Et vue sous cet aspect elle est quelque chose à conserver. Pratiquement, l'auteur suggère un moyen terme : « essayer de canaliser un flot qui sans cela emporterait toute résistance directe. User de persuasion et chercher à transformer progressivement ce cérémonial... pour aboutir à un Mambela mitigé ». ...Transformer ne me paraît pas la formule exacte. On ne supprime que ce que l'on remplace. C'est l'entrée dans la société chrétienne, le sacrement chrétien qui doit remplacer ce « sacrement politique » dont parlait très justement l'auteur qu'est l'accession à la virilité tribale. Telle est, à parler de son fauteuil, la solution. Elle est une question de temps et de méthode qui exigera sans doute des années difficiles et boîteuses.

Patrick O'Reilly.

L'Algérie sous l'égide de la France, par S. Faci. En vente chez l'auteur, 22, rue Sainte-Famille, Toulouse.

M. Faci a longuement médite et prépare un sujet qu'il connaissait fort bien. A-t-il attendu que certaines questions soulevées en Algérie ces dernières années aient obtenu de-ci de-là des réponses ? C'est possible ; car il veut, à n'en pas douter, départager des opinions contradictoires, faire une mise au point modérée et sage et écrire un livre, qui « n'a certes rien d'un brûlot » comme le déclare M. Maurice Viollette dans la préface.

Le sous-titre s'énonçant ainsi : « contre la féodalité algérienne » pourrait donner le change.

Il y a en effet beaucoup de critiques dans ces 290 pages. Elles sont exposées sans acrimonie. Qu'il s'agisse de l'Administration, du code de l'indigénat, des influences maraboutiques ou de l'incapacité toute-puissante de certains fonctionnaires indigènes, M. Faci se contente d'exprimer ce que beaucoup de Français et, qu'il veuille bien le croire, des Français d'Algérie pensent eux-mêmes.

Tous cependant ne seraient peut-être pas d'accord avec lui sur la cause qu'il prétend assigner à ces anomalies diverses. S'agit-il bien en l'espèce d'un égoïsme féodal et non pas plutôt de l'évolution trop tardive et trop lente d'une masse qu'il déclare encore inapte à exercer certains droits ?

Il faut le louer d'avoir fait des problèmes économiques la question primordiale de beaucoup plus urgente que l'octroi des droits politiques.

Il était bon cependant d'entendre exprimer avec mesure les aspirations d'un certain nombre venus à nous, sincèrement épris de la civilisation française et que nous n'avons pas le droit de rejeter ni de traiter en suspects.

Par ailleurs, cette étude est conçue en double partie.

A côté des problèmes de l'heure, elle essaie de vulgariser la connaissance de l'habitat, de la religion, des coutumes et des superstitions des indigènes d'Algérie. Elle le fait avec une judicieuse discrimination entre les différents éléments ethniques.

Tous ceux qui veulent savoir quelque chose de la France Algérienne auront intérêt à lire ces pages.

C. Joyeux.

H. Junoy. *Mœurs et Coutumes des Bantous. La vie d'une tribu Sud-Africaine.* Tome I : Vie Sociale (515 pages, 27 gravures) ; Tome II (580 pages, 37 gravures). Payot, Paris, 106, Boulevard Saint-Germain, 1936.

De la part de connaisseurs et d'autorités en Science ethnologique, les éloges n'ont pas manqué à cet ouvrage, et après examen, fait la plume à la main, des deux gros volumes, nous les trouvons parfaitement justifiés. D'aucuns ont même vu dans ce travail le type des analyses fouillées de tribus, qui seraient à étendre

sur tout le grand Continent noir, parce qu'elles leur apparaissent comme la préparation indispensable aux grandes synthèses si désirées, mais encore prématurées. Ce vœu d'une collection méthodiquement organisée de Monographies africaines a toujours été le nôtre : nous l'avons préconisé maintes fois dans les Conseils ou les Congrès, nous avons cherché, comme M. Junod, à le réaliser dans notre travail sur les Betsileo de Madagascar.

Nous remarquerons tout de suite, à ce propos, que des études de la valeur de celle de M. Junod, si on prenait le soin de les répartir sur des groupements importants bien choisis, sur ce qu'on pourrait appeler des centres de culture à rayonnement plus étendu, simplifieraient et avanceraient singulièrement le dépouillement essentiel de l'Ethnologie africaine. Il n'est pas nécessaire, pour aboutir déjà à des conclusions sérieuses, de se perdre dans la poussière de groupements minuscules, surtout pris au hasard des rencon res.

C'est sans doute cette pensée qui a inspiré notre auteur lorsqu'il a donné à son travail comme titre principal : « Mœurs et Coutumes des Bantous », titre, au premier abord d'extension excessive ; et comme sous-titre : « La vie d'une tribu Sud-Africaine » qui correspond mieux aux données du livre. Il s'en explique d'ailleurs lui-même au bas de la page 11 de son Introduction :

« Je ne veux rien préjuger, dit-il, des autres tribus sud-africaines ; cependant, on s'apercevra immédiatement que la plupart des coutumes que je décris ici sont plus ou moins répandues sur tout le Sud du Continnent, et ce que j'écris au sujet des Thongas s'applique plus ou moins aux Soutos, aux Zoulous, même aux Nyandjas du lac Nyassa et aux tribus de l'Afrique centrale. Je pense donc que les conclusions auxquelles j'arrive dans cette étude peuvent être utiles, non seulement à ceux qui s'intéressent à la tribu Thonga elle-même, mais à tous les Africanistes ou Bantouistes. »

Tout en acceptant cette explication pour le fond et sans pointiller sur le détail, nous aurions volontiers renversé l'ordre des titres, tout simplement.

En tout cas, il nous semble qu'en fait de documentation sur une tribu, on ne peut rien rêver de plus complet. Le lecteur ordinaire aura presque l'impression d'une érudition massive qui l'écrase, tellement les renseignements y sont abondants et serrés ; mais ce qui peut dérouter le profane devient mérite aux yeux de l'homme de science à qui le livre est surtout destiné.

Erudition d'ailleurs de bon aloi, documentation appuyée solidement de toutes manières, dont M. Junod nous donne la pleine justification : ce sont choses vues et observées par lui au cours de longues années de contact intime avec la tribu ; ce sont confidences obtenues grâce à des relations devenues confiantes entre lui et l'indigène ; ce sont enquêtes poussées de multiples façons ; ce sont explications fournies par hommes aussi renseignés sur certains rites, croyances, pratiques et usages plus ou moins mystérieux que capables d'en fournir l'authentique interprétation.

Le *plan* de l'ouvrage a le mérite de la simplicité. Donnons-le brièvement :

Chapitre préliminaire : Précisions géographiques et historiques sur la tribu Thonga.

Premier Volume : *Vie Sociale.*

1re Partie : Vie de l'*individu.*

L'homme depuis la naissance jusqu'à la mort.

La femme (en insistant sur les particularités qui la concernent).

2e Partie : La vie de la *famille* et du *village.*

Etude détaillée des termes de *parenté*, de la Polygamie.

3e Partie : La vie *nationale.*
Clans, Chefs, Justice, Armée.
Appendices divers, en particulier sur les Dialectes.
Conclusions pratiques.

Deuxième Volume : *Vie mentale.*

4e Partie : Vie *agricole* et *industrielle.*

5e Partie : Vie *littéraire* et *artistique.*
Caractères de l'intellect Bantou, Folklore Thonga.
Proverbes, contes, musique.

6e Partie : *Vie religieuse.*
Idées sur la Nature et sur l'homme.
Ancestrolâtrie, magie, sorcellerie, etc.
Morale et Tabous.
Appendices divers et Conclusions pratiques.

Sur tous ces points, redisons-le, la documentation est d'une richesse et d'un fouillé remarquables.

Nous ne chicanerons point notre auteur sur ce plan qui, à cause même de sa simplicité, a, ici ou là, quelque chose de factice. M. Junod l'a bien senti quand, peut-être pour équilibrer ses deux volumes, il a rangé l'agriculture dans la Vie Mentale : il dit en faire un chapitre de transition. Il n'est d'ailleurs guère possible d'accorder la complexité et l'enchevêtrement pratique de la vie avec la rigueur de divisions théoriques. L'essentiel n'est-il pas que tout ce qui est vraiment digne d'être noté soit passé en revue sans causer confusion ou embarras dans l'esprit du lecteur et sans gêner, pour ceux qui sont en quête de renseignements, la facilité des recherches. Sur ce dernier point, des *tables* détaillées donnent toute satisfaction.

Nos critiques (livre et censure ne peuvent s'y soustraire) se réduiront à quelques détails de présentation.

1° Nous avons déjà signalé nos préférences pour un titre interverti et pour un plan un peu moins simple.

2° Une petite *carte* au commencement nous aurait plus vite et mieux renseignés sur la Géographie de la tribu que des explications de frontières toujours plus ou moins compliquées qui supposent elles-mêmes une carte.

3° (Ce sera notre gros reproche.) L'emploi des termes indigènes nous a paru en maints endroits excessif. Ces termes ont leur raison d'être dans le caractère *documentaire* et *scientifique* du livre, cependant, l'habitude que l'auteur a de la langue indigène l'expose (comme cela arrive à bien d'autres) à s'en servir un peu trop, sans s'en douter. Les mots ont été expliqués soigneusement, mais à distance de quelques paragraphes ou de quelques pages, le lecteur peut avoir déjà oublié, et l'entassement même de plusieurs termes dans une seule phrase lui paraîtra sans doute abusif.

Ne pourrait-on y remédier du moins par un petit vocabulaire, à la fin du volume, de ces mots essentiels, qui dispenserait de recherches prolongées.

4° Un catholique a le droit de ne pas trouver très opportunes quelques allusions à ses croyances (vol. II, note de la page 373, textes page 402). Il sera d'autant moins flatté par les rapprochements faits de ses pratiques avec les superstitions païennes et moins convaincu par certains exposés doctrinaux sur la religion, que la pensée catholique semble mal ou inexactement comprise par l'auteur. La phrase (note page 373) : « Quand l'idée de Dieu aura été parfaitement spiritualisée et que la communion avec le Père céleste sera réalisée sans aucun

moyen extérieur et sans intermédiaire » peut nous conduire logiquement à de singulières conséquences, même pour un christianisme simplifié.

Ces quelques observations ou réserves faites, il ne nous reste plus qu'à revenir aux éloges de MM. Lévy-Bruhl, Malinowski, E. Smith, et de tant d'autres, et de conclure avec le R. P. Tastevin : « Le livre « Mœurs et coutumes des Bantous » de M. Junod est un ouvrage de premier ordre. »

Henri Dubois, S. J.

L'Artisanat en Tunisie, par Roger Plissart. Bureau international du Travail, Genève.

Dans une petite brochure *(Extrait de la Revue internationale du Travail)*, M. Roger Plissart esquisse une monographie minutieuse de l'artisanat en Tunisie.

La lecture de ces quelques pages initiera au mode d'activité d'un grand nombre d'individus et de familles dans la région tunisienne. Elle manifeste les efforts tentés en vue du développement et de l'organisation de l'artisanat qui, en Tunisie comme ailleurs, ne parvient plus à lutter avec la grande industrie sur le terrain économique. Le fait du maigre salaire et de la mévente est de plus en plus avéré pour le petit artisan.

Pourra-t-on y remédier et arriver comme conclut l'auteur : « à l'adaptation progressive des métiers anciens aux nouvelles conditions de vie ». Nous le souhaitons sans y croire.

C. Joyeux.

Paul Schebesta. *Der Urwald ruft wieder* : *Nouvel appel de la forêt vierge.* 201 pages, 90 photogravures originales, chez A. Pustet, Salzburg-Leipzig, 1936.

Le R. P. Schebesta, savant le la Société du Verbe Divin, est le grand spécialiste des populations de petite taille, connues sous les noms variés de Pygmées, Négrilles et Négritos.

Il a fait parmi eux, à diverses reprises et dans des conditions idéales, des séjours de plusieurs mois, et chaque fois ces voyages nous ont valu des études pleines de nouveauté et d'intérêt.

Ce dernier livre n'est en rien inférieur aux autres. C'est l'œuvre d'un maître qui connaît à fond son sujet.

Il n'est plus permis désormais, sans se ridiculiser, de dire ou d'écrire que les Pygmées ne sont point connus. Il n'existe peut-être aucune population primitive qui ait été l'objet d'une étude aussi approfondie, aussi étendue, aussi exhaustive que les Négrilles de l'Ituri. Toutes les esquisses, plus ou moins documentées, qui ont été publiées sur les Pygmées de l'Afrique, ne sont rien auprès des travaux minutieusement informés, scrupuleusement exacts, abondamment et magnifiquement illustrés du R. P. Schebesta.

Le charme qui se dégage de ce récit véridique qui ne doit rien à la fantaisie dépasse tout ce qu'on peut attendre d'une étude romancée, qui demanderait à l'envoûtement du style, à la fécondité de l'imagination et aux arrangements les mieux intentionnés de suppléer à l'indigence de l observation directe. Rien n'étonne dans ce livre parce que tout y est limpide comme la vérité, évident comme un événement qu on a sous les yeux.

D ailleurs, les illustrations nombreuses, pleines de vie, savamment choisies et très heureusement présentées, seraient plus instructives à elles seules que tout ce qu on trouve ailleurs laborieusement échaffaudé, et pour les comprendre, il

n'est point nécessaire de connaître l'allemand. A les parcourir, on est immédiatement convaincu que le Négrille est un homme très intelligent, très industrieux, très éveillé et vraiment digne d intérêt.

Le R. P. Schebesta aime les Négrilles comme une mère ses enfants. Néanmoins, pas plus que ses devanciers, ce livre ne convaincra tous ses lecteurs que ce peuple jouit vraiment d'une civilisation autonome, ni même qu'on puisse distinguer encore ce qu'il a gardé de particulier, de l'héritage de ses ancêtres, en dehors peut-être de son genre de vie. Plusieurs garderont la conviction que la symbio·e des Nègres et des Négrilles est trop ancienne et trop profonde, pour qu'avec la langue ils n'aient pas emprunté aux Nègres leurs croyances et tout ce qui, dans leurs coutumes, n'était pas incompatible avec leur genre de vie, leur formation professionnelle, leur condi·ion de chasseurs.

On verra dans ce livre, comme dans un drame en action, la manière dont les négrilles se sont assimilé ces coutumes et ces croyances étrangères, ou à quel degré ils les ont amalgamées avec ce qu'ils ont pu garder de celles de leurs ancêtres. De toutes façons, nous sommes désormais informés par un maître sur les institutions, les mœurs et le caractère des Négrilles de l'Afrique équatoriale.

C. Tastevin.

Vicariatus apostolici de Hangchow prima synodus anno 1936. *Statuta synodalia ad modum directorii missionis. Hangchow* (*Chekiang*). 1936 (378 pages de texte, plus xviii pages d'index, 13 × 19).

Ce volume est l'actuelle adaptation des règles de vie sacerdotale et missionnaire, promulgué par Mgr Paul-Albert Faveau, C. M., en son premier synode de 1936 (14-18 janvier) au Vicariat apostolique de Hangchow. Ce livre comprend tout l'ensemble de la législation pratique spécialement accommodée aux besoins de la Mission. Puisé aux sources générales du Droit : le Codex, le premier Concile plénier de Chine (1929), les décisions des Congrégations romaines, etc., ce volume renferme sous XII *titres* tout un ensemble de sages et mûres prescriptions sur les personnes (missionnaires et laïcs) ; les Sacrements (Baptême, Confirmation, Eucharistie : sacrifice et sacrement, Pénitence, Extrême-Onction, Mariage) ; lieux et temps sacrés ; culte divin ; biens temporels de l'Eglise ; travail d'évangélisation ; pré-séminaire ; action catholique ; écoles ; journaux et livres. Cette publication officielle se clôt enfin par 13 appendices : formules ; taxes ; prières ; consécrations ; empêchements matrimoniaux, etc. Présenté en papier fin, sorti des presses de T'ou-sé-wé (proche Changhaï), ce volume intéresse la vie religieuse du Vicariat de Hangchow et donc, à ce titre, les *Etudes Missionnaires*.

Fernand Combaluzier.

Le Gérant : TARDY.

Bourges. — Imp. A. Tardy